الدكتور عمر عبد الحي
استاذ مادة الفكر السياسي
في كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية
الجامعة اللبنانية - الفرع الثالث

الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الاولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام - ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة - شارع بارودي - بناية طاهر - هاتف: 311310 - 301030(01)

المقدمة

تساءل الإنسان، مع النموّ والتطوّر في المجتمعات البشرية المختلفة، عن الكثير من الظواهر الطبيعية والإنسانية التي كانت محل مشاهداته وملاحظاته المستمرة. وكان من الطبيعي أن تكون إجاباته في كل مجتمع، متناسبة مع حجم معارف هذا المجتمع ومعارفه الذاتيّة المكتسبة. وكان منطقياً أن تتعمق إجاباته، كلما تعمقت المعارف وتراكمت مع نمو وتطور المعرفة القائمة على الخبرة والتجربة المستمرّة. ويظهر، من خلال دراسة المجتمعات البسيطة القديمة أو التي ما تزال موجودة حتى الآن في بعض مناطق العالم، أن تساؤلات الإنسان لم تخرج عن إطار البيئة المادية التي يعيش فيها، كالتساؤل مثلاً حول بعض الظواهر الطبيعية كالشمس والقمر والرياح والمطر والثلوج...الخ. وعندما تكون الإدراكات المعرفية محدودة وبسيطة، تكون إجابات الإنسان البسيط محدودة تبعاً لمحدودية المعرفة المتكوّنة لديه. وكلما تقدّمت المعارف، كلما جاءت الإجابات معقدة ومتناسبة مع شروط تطوّر مجمل الظروف المؤثرة في تكوين البنية الذهنية وفي قدرتها على إنتاج الفكر عبر المعارف المكتسبة. لذلك كان الفكر دائماً مرتبطاً بمستويات وشروط نمو وتقدّم المجتمعات المختلفة. وعليه كان من الطبيعي أن تكون إجابات الإنسان عن التساؤلات* المطروحة، مرتبطة بالشروط الموضوعية والخاصة بالمجتمع المنتمي إليه.

وعلى هذا الأساس، كانت كل حضارة تقدم نتاجا فكريا مختلفا عن نتاج الحضارات الأخرى، نتيجة اختلاف الشروط المتعلقة بنمو المجتمع وتقدمه وتباين ظروفه التاريخية والطبيعية وبنيته الذهنية وأنماط التفكير السائدة فيه. فكان من الطبيعي أن يكون الفكر المتكون في مناطق الشرق الأقصى، وفي الصين تحديدا، مرتبطا بمجمل الظروف الموضوعية والخاصة المنتجة لذلك الفكر. وعليه فإن الإبداع الفكري الحضاري الصيني جاء مختلفا عن مثيله في

بلاد ما بين النهرين ومصر الفرعونية والمنطقة الإغريقية، نتيجة اختلاف مجمل شروط الإنتاج الفكري والحضاري.

ولما كانت كل حضارة تنتشر عادةً في الجوار وتؤثر فيه، فإن الحضارات القديمة في الشرق الأدنى قد أثّرت على كل المنطقة، ومن ثمّ على سائر الحضارات اللاحقة المتقاربة جغرافياً معها، والتي كانت فاعلة في تأثيرها على العالم أجمع. غير أن تأثير الحضارة الصينية اقتصر في حقيقته، على مناطق شرق آسيا وجنوب الشرق الأقصى بشكل واضح ولم ينتشر أبعد من ذلك؛ إذ يرى الكثير من المؤرخين والمفكرين أن الحضارة الصينية، على الرغم من قدمها ورجوعها إلى عدة قرون قبل الميلاد، لم يكن لها تأثير على الحضارات القديمة واللاحقة وحتى إنها لم تُعرف بشكل واضح في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر، عندما بدأ المفكرون الغربيّون يلمّون ببعض المعلومات عن حضارتها وعن الفكر فيها. بيد أن مفكرين آخرين يؤكدون وجود اتصال حضاري محدود بين الصين والحضارات الأخرى القديمة، من خلال قولهم بأنه كان يجري تسرّب بعض الفكر منذ القرن الخامس قبل الميلاد، بين الصين وفارس وبلاد ما بين النهرين واليونان، عن طريق تجوال بعض الرهبان وانتقال بعض القبائل البدوية الأوراسية عبر سهوب أواسط آسيا.

بالرغم من أن الصين لم تشغل في السابق حيّزاً كبيراً في المجال السياسي والفكري العالمي، إلا أنها تلعب حالياً، دوراً سياسياً كبيراً على الصعيد الإقليمي والدولي، كما يلعب فكرها القديم والمتجدّد على الدوام وفكر مؤسسها الحديث "ماوتسي تونغ"، دوراً يتنامى تأثيره باستمرار على الفكر الفلسفي والسياسي الحديث. إذ أن فكر "لاو تزو" (LAOZI) وفكر "كونفوشيوس" (CONFUCIUS) أنبتا مدارس فكرية تقليدية تجدّدت بأثواب محدثة، وانتشرت شهرتها، ولو بشكل محدود، في العالم أجمع. كما أن إضافات فكر "ماوتسي تونغ" ورفاقه على الفكر الماركسي-اللينيني وعلى تطبيقاته في الصين، تركت الأثر الكبير على التيارات الفكرية الماركسية والشيوعية المعاصرة

وساهمت في إغنائها؛ لا سيّما وأن تجربة الثورة الصينية الإشتراكية الحديثة بما حملته من أفكار وتجارب، بقيت مستمرة بعد انهيار التجربة الشيوعية في روسيا وانهيار دولة الإتحاد السوفياتي والمعسكر الإشتراكي في شرق أوروبا.

ومما لا شك فيه، أن الفكر والفلسفة الصينيين لم يُعرفا بشكل جدّي، من قبل المفكرين والفلاسفة خارج الصين، إلا حديثاً. فالفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، أخذ يبدي إعجابه الكبير بالفكر الصيني، وهو ما تجلّى واضحاً من خلال كتابات بعض المفكرين من أمثال "ليبنتز" و"فولتير"، وبعدهما "غوتيه" و"هيجل" في القرن التاسع عشر. غير أن مسألة الإطّلاع على الفكر والفلسفة الصينيّيْن، تبدو اليوم أكثر أهمية على المستوى الفكري الفلسفي والسياسي، لما تكشفه من إبداعات إنسانية هامة تدلّ على كيفية معالجة الإنسان الصيني والمجتمعات الصينية للكثير من القضايا والمشاكل التي تعترض الإنسان الفرد كما المجتمعات البشرية، وتستوجب الإجابات عن الكثير من التساؤلات التي يطرحها العقل والفكر من خلال التجربة أو الممارسة. فالفكر في الصين، كما في أماكن أخرى، تعرّض ولما يزل، لمختلف القضايا والمشاكل التي تطرح التساؤلات وتفرض الاجابات من خلال الفهم والإدراك للمجموعة الكبيرة من التراكمات المعرفية الكميّة والنوعيّة الحاصلة للفكر، ومن خلال التركيبة الذهنية وأنماط التفكير السائدة التي تكوّنت عبر التفاعل مع الواقع والزمن الحضاري الفاعل في الإنسان والمجتمع. لذلك كان طبيعياً أن تأتي نتائج الفكر والتفكير الصيني مختلفةً عن إجابات الحضارات الأخرى، بسبب اختلاف المكان والظروف والمعارف والإهتمامات وأنماط التفكير.

وقد احتلّت الظاهرة الإجتماعية السياسية المكان الأول بين اهتمامات غالبية المفكرين الصينيين، بشكل ظهر فيه الفكر الصيني بعيداً عن التأمّل الفلسفي ومأخوذاً بالظاهرة الإجتماعية وعلى الأخص بالسياسية منها. فقد كانت العناصر المكوّنة للأمر السياسي أو للظاهرة السياسية، نتيجة انشغال الفكر الصيني بالنواحي العملية، الهمّ الأول للمفكرين الصينيين. إذ انشغلوا

جميعاً بالبحث في الهناء والسعادة وبالطرق الموصلة إلى تحقيقها، دون النظـر في الماورائيات. لذلك تركّز بحثهم حول هذه الغايات وحـول دور المجتمع والسلطة في تحقيقها.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن الفكر الصيني لم يهتم كثيراً بالناحية التأمّلية المنتجة للفكر الفلسفي، بل اتجه ناحية الفكر العملي الذي أنتج الفكر الإجتماعي-السياسي الذي تميّزت به الحضارة الصينية.

ولقد تكوّنت في الصين، في القرون الخمسة السابقة للميلاد، مدارس فكرية أغنت البحث الإجتماعي-السياسي، بشكل أثرت فيه على كل الإتجاهات الفكرية الصينية اللاحقة، لا بل على الحياة اليومية الإجتماعية والسياسية الصينية. وإذا كان العالم، لم يعرف لفترة طويلة، ذلك الفكر المتجدّد بأثواب مختلفة، ولم يطّلع على بعضه إلا مع تسرّبه في القرون الثلاثة الماضية، فقد بات الإطلاع على هذا الفكر في المرحلة المعاصرة، ضرورة معرفية وعملية، نتيجة الدور المتعاظم للصين الحديثة على المستوى الدولي السياسي والإقتصادي.

ولا يبحث هذا الكتاب إلا في روائع الفكر الصيني القديم، وسبب ذلك راجع أولاً إلى أن الفكر الصيني اللاحق ليس سوى ترداد للفكر القديم بأثواب مختلفة؛ وثانياً لضيق المجال في كتاب واحد عن الإلمام، ولو بشكل محدود، بتطوّر الفكر الصيني اللاحق وحتى الثورة الشيوعية والمرحلة المعاصرة.

فصل تمهيدي

الصين وتطوّرها الحضاري

تعتبر الصين أحد أهم المراكز الحضارية القديمة قبل الميلاد وبعده؛ لكن حضارتها جاءت لاحقة للحضارات القديمة التي نشأت في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل، وللحضارات القديمة التي نشأت في المنطقة الفينيقية والممتدة حتى بلاد ما بين النهرين. إلا أن إبداعات الصين الحضارية كانت متزامنة مع الحضارة الإغريقية المتألقة في القرن الخامس قبل الميلاد. ويرى بعض المؤرخين ،مثل أ.تويبني، أن الحضارة الصينية، وإن كانت حضارة إقليمية حقاً، إلا أنها تلقّت مؤثرات انبعاثها من المناطق الغربية من الهند والشرق الأدنى(١). في حين يرى بعضهم في الحضارة الصينية سوى أساس إقليمي ضيق دون أي مؤثرات خارجية. ويقول بينغ-تي-هو "أن الزراعة الممارسة في الألف الرابعة كانت اكتشافاً محلياً، تماماً مثل تدجين الحيوانات ومثل السيراميك وتعدين البرونز"(٢).

يبدو من الواضح، بعيداً عن الدخول في تفاصيل المؤثرات الخارجية في تكوين انبعاث الحضارة الصينية، أو في ذكر مؤثرات الحضارة الصينية خارج مناطق الشرق الأقصى، أن إبداعات الحضارة الصينية لها طابع خلص يختلف تماماً عن كل إبداعات الحضارات الأخرى القديمة التي نشأت في منطقة الشرق الأدنى بما فيها الحضارة الإغريقية. ولذلك كان من الطبيعي أن تكون إبداعات الحضارة الصينية الفكرية والمادية قد تأثرت بالظروف الموضوعية والخاصة التي أوصلت الصين إلى ما آلت إليه. ومما لا شك فيه

---

(١) أرنولد تويبني: تاريخ البشرية- ترجمة نقولا زيادة- الجزء الأول- الدار الأهلية للنشر والتوزيع- بيروت ١٩٨١- ص: ٨٩ و ١١٠.

(٢) ميرسيا إيلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية- ترجمة عبد الهادي عباس- الجزء الثاني- دار دمشق- ١٩٨٦-١٩٨٧- ص: ٨.

هو أن الصين وإبداعاتها الحضارية أثّـرت علـى كـل التطـور التـاريخي والحضاري للمناطق المحيطة فيها. فلقد لعبت الصين، على مدار تاريخ شـرق وجنوب شرق آسيا، الدور الأول الفاعل في مسيرة تاريخ تلك المنطقة، حتـى أنها شكلت منذ سنة ٢٢١ ق.م. تاريخ تأسيس الأمبراطوريـة، أكـبر دولـة وأقواها في المنطقة، بحيث كوّنت مع جارتها الهند أولى المجتمعات الحضارية المتقدمة في تلك الناحية من العالم. واستطاعت الصين بذلك، أن تؤثر حضارياً وسياسياً على المناطق المجاورة لها في منطقة جنوب وشرق آسيا وصولاً إلى اليابان.

وإذا كانت الصين قد تقدّمت حضارياً على كل المناطق المجـاورة لـها، فمردّ ذلك هو نموّ وتطور المجتمعات الزراعية الصينية على مدار أكثر مـن ألف عام. ولمّا كانت الجماعات الزراعية الأولى في غرب الصين وشمالها، قد كوّنت أولى المجتمعات المستقرّة المتقدّمة على مناطق جوارها البربري، فـإن هذا التقدّم كان عامل جذب للأقوام الهمجية البربريـة فـي منـاطق الشـمال والغرب؛ حيث كانت جماعات من تلك الأقوام، تقوم في أوقات الضيق وشـح الطبيعة، بغزو المناطق الزراعية الصينية المتاخمة، مما كـان يـؤدي إلـى الضغط على المزاعين للنزوح إلى الشرق والجنوب. وهذا الـنزوح المسـتمرّ نتيجة استمرار الغزوات من الشمال والغرب، أدّى مع مـرور الزمـن، إلـى انتشار المجتمعات الزراعية في كل مناطق الصين. ومع هذا التغلغل المسـتمر للجماعات الزراعية في مناطق الصين المختلفة، نشأت المجتمعات الحضاريـة الصينية الأولى التي راحت تتطوّر وتتقدّم حتى تكوّنت أولى الدول في تـاريخ الصين القديم.

عرفت الصين نتيجة اتساع رقعتها الجغرافية وضغط الأقـوام الهمجيـة الطامعة بخيرات المجتمعات الزراعية، تكوّن سلطات مركزية أحيانـاً وشـبه مركزية أحياناً أخرى. وهذا ما سمح بحصول تجارب حكم سياسي إقطـاعي شبه مركزي، تحوّل مع تغيّر الظروف، إلى حكم مركزي في أكثر الأحيـان.

وظهر بذلك حكم السلالات الإقطاعية المختلفة التي حكمت البلاد حتى تاريخ ثورة ١٩١١ التي أتت بالنظام الجمهوري. وهكذا قُسّم تاريخ الصين السياسي، بحسب توالي الأسر الحاكمة، إلى عهود مختلفة حتى مجيء النظام الجمهوري ومن ثم النظام الشيوعي في عام ١٩٤٩.

المبحث الأول

تطور الصين التاريخي

يذكر الصينيّون، في قصة الخليقة عندهم، أن تاريخ الخلق يعود إلى حوالى مليونيْن وتسعمائة وتسع وتسعين ألف سنة، وأن تاريخ بلادهم الزاهر يعود الى زمن أسطوري بحدود حوالى ٣٠٠٠ سنة ق.م. وقد بدأ هذا الزمن وتتابع مع خمسة أباطرة كبار، أسبغ عليهم الصينيّون أوصافاً أسطوريةً بحيث اعتبروهم أنصاف آلهة. وكان هؤلاء الأباطرة يوصون في حياتهم، بتعيين من يخلفهم في الحكم. وكان أولهم الأمبراطور "فوشي" أو "فوتشي" (FUXI) (٢٨٥٢ ق.م.) وهو الأمبراطور المعلّم الذي اعتُبر رباً للزراعة وقد حملت به أمّه، حسب زعم الصينيّين، حينما تخطّت عتبة الإلَه الأعظم. وتذكر الأساطير الصينيّة بأنه علّم الناس بمعاونة زوجته، الزواج والموسيقى والكتابة والتصوير وصيد السمك بالشباك وتدجين الحيوان وإطعام دود القز للحصول منه على الحرير. وخلفه ابنه "شن نونج" (SHENNONG) الملقّب بالإلَه الشغّيل الذي أدخل الزراعة إلى البلاد واخترع المحراث الخشبي وأقام الأسواق وأوجد التجارة وأنشأ علم الطبّ بما عرفه من الإستفادة بخواص النباتات العلاجية. ثم أتى بعده الأمبراطور الثالث المحارب "هوانج-دي" (HUANGDI) الأمبراطور الأصفر الذي حكم قرناً من الزمن، وهو الذي جلب للصينيّين "المغناطيس والعجلات، ووظّف المؤرّخين الرسميّين، وأشاد أول أبنية من الآجر في الصين، وأقام مرصداً لدراسة النجوم، وأصلح التقويم، وأعاد توزيع الأرض

على الأهلين"(١). وأتى من بعده الأمبراطور الرابع "ياو" (YAO) الذي حكم هو الآخر فترة تزيد عن السبعين عاماً، وقد اشتهر بصلاح حكمه وأشاد كونفوشيوس بحكمته وتواضعه. وتقول الأساطير أن الأمبراطور "ياو" حين شعر بعد طول حكمه، بعجزه عن إدارة شؤون البلاد، تنازل عن الحكم إلى الفلاح الفقير "شون" (SHUN) الذي تميّز بالحكمة الفاضلة والأخلاق الكريمة، فكان هو الأمبراطور الخامس الذي حمى البلاد من فياضانات نهر "هوانج-هو"، وعمل على إصلاح التقويم، وضبط الموازين والمقاييس، وكسب محبة الأجيال اللاحقة، لأنه سعى إلى تلطيف استعمال السوط في التعليم. وهو الأمبراطور الذي رفع وزيره "يو" إلى العرش بعد أن تغلّب على فياضانات تسعة أنهر، وذلك بشقه تسعة جبال وحفره تسع بحيرات، حتى أصبح الصينيون يقولون بأنه "لولا يو، لكنّا كلنا سمكاً". وتروي الأساطير أن "يو" (الذي عرف أيضاً باسم "دا يو" أي "يو الكبير") غيّر مبدأ تعيين الملك لخلفه بأن جعل الملْك وراثياً في أسرته. وبذلك، أسس "يو" أول نظام حكم عائلي في الصين عرف باسم "هسي" أو "الشيتية" (XIA) أي المتحضرة (وتحدّده بعض الروايات في الفترة الممتدة ما بين ٢٢٠٥-١٧٦٦ق.م. والبعض الآخر ما بين ١٩٨٩-١٥٨٨ق.م.)(٢).

وإذا كان المؤرخون قد شكّكوا في صحة هذه الأخبار أو المدوّنات الأسطورية لا بل رفضوها، فإنهم لا ينظرون بجدية إلى الروايات التاريخية، فيما خلا تلك الواردة منها بعد سنة ٧٧١ ق.م. في حين أن الصينيّين يروون تفاصيل عن تاريخ بلادهم تعود الى ٣٠٠٠ سنة ق.م.

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- ترجمة محمد بدران- الجزء الرابع من المجلد الأول- الطبعة الثالثة- القاهرة ١٩٦٦- ص: ١٥.

(٢) راجع فيما يتعلق بهؤلاء الأباطرة الأسطوريين كتاب "ول ديورانت": المرجع السابق- ص: ١٤-١٧.

أ- الوضع الجغرافي والمجتمعات الزراعية الأولى

اشتق اسم الصين من اسم ولاية "تشين" أو "تشن" (La Chine) (Qin) بالفرنسية، China بالإنكليزية)، وذلك بعد سيطرة هذه الولاية "تشين" على سائر الولايات وإخضاعها لحكمها وإقامة امبراطورية واسعة موحدة عام ٢٢١ ق.م. وإذا عرف العالم هذه البلاد بإسم الصين، إلا أن الصينيّين أنفسهم لم يطلقوا هذه التسمية على بلادهم، بل كانوا يطلقون عليها أسماءً مختلفةً مثل: تيان-هوا (تحت السماء)، أو زهاي (بين البحار الاربعة)، أو جونج-جوو (الدولة الوسطى)، أو ما يمكن تهجئته بْشنْج-كيو (ومعناه حرفياً مملكة الوسط)، أو جونج-هوا-جوو (الدولة الوسطى الزاهرة)، أو جونج-هوا-مين-جوو (مملكة الشعب الوسطى الزاهرة) وهو الإسم الذي أطلقه عليها مرسوم الثورة(١).

١-**موقع الصين:** تقع الصين في أقصى شرق قارة آسيا وتشغل أكثر الشواطىء الشرقية الآسيوية المطلّة على المحيط الهادىء. وقد أُطلقت تسميات عديدة على المناطق البحرية المطلّة على المحيط الهادىء، مثل البحر الأصفر في الشمال نسبة الى النهر الأصفر، وبحر الصين الشرقي وبحر الصين الجنوبي.

تحد الصين عشر دول* إلى جانب دول أخرى كانت تشكّل في السابق جزءاً مما عرف بـ"الإتحاد السوفياتي". وتبلغ مساحة الصين الحالية حوالى ٩،٥٩٧،٠٠٠ ألف كلم٢، أي ما يوازي مساحة القارة الأوروبية تقريباً. يبلغ طول الصين من الشمال الى الجنوب حوالى ٤٥٠٠ كلم. وهذه الأرقام صغيرة

---

(١) نفس المرجع: ص: ١٢.

(*) الدول المحيطة بالصين هي: كوريا الشمالية، منغوليا، دول الاتحاد السوفياتي السابق (روسيا، كازاخستان، كيرجيستان، طاجكستان)، أفغانستان، كشمير (الواقعة تحت سيطرة الهند والمتنازع عليها مع الباكستان)، الهند، نيبال، بوتان، بورما، لاوس، فيتنام.

جداً، إذا ما قورنت بالرقم العائد إلى عدد سكان الصين الحالية والبالغ حسب إحصاءات سنة ١٩٩٥ تقريباً ١١٢٢ مليون نسمة وهو ما يمثّل حوالي ٢٣% من سكان العالم، بكثافة سكانية تعادل ١٢٧،٣ بالكلم٢. ويبلغ عدد سكان المدن حوالى ٣٠،٣% من عدد السكان الإجمالي. وقد سكنت الصين على مدار التاريخ ومنذ توحّدها في العام ٢٢١ ق.م.، أضخم كتلة بشرية في العالم، بحيث لا يوجد مثيل لها في أي من الدول أو الأمبراطوريات في التاريخ القديم أو الحديث، ولم يقاربها نسبياً إلا عدد سكان الأمبراطورية الإنكليزية في العصور الحديثة، وذلك بعد ضمّها الهند التي تعتبر الدولة الأكثر سكاناً في العالم بعد الصين. وتُعتبر "بكين" أو "بيجنغ" (Beijing)، عاصمة الصين، من أكثر مدن العالم ازدحاماً بالسكان، إذ يقطنها ما يزيد عن العشرة ملايين نسمة.

٢- طبيعة الصين الجغرافية : تتميز الصين، كمنطقة جغرافية واسعة الأرجاء، بتعدد مناخاتها وتنوّع تضاريسها ما بين الشمال والجنوب كما بين الغرب والشرق. وتتجمّع في الصين أعلى جبال العالم وأكثرها وعورة، ضمن ما يعرف بسلسلة جبال "هيملايا" في أقصى الجنوب الغربي للصين والممتدة باتجاه شمالها الغربي. كما تمتد الصحاري الفسيحة من شمالها الغربي وحتى الجنوب، كصحراء "التيبت"، وصحراء "غوبي" اللتين تعتبران من أوسع صحاري العالم. ويتخلّل السهول الزراعية الممتدة من أواسط الصين حتى الشواطىء المطلّة على المحيط الهادىء، مجموعة من الأنهر الكبيرة المتوازية والتي تجري من الغرب إلى الشرق. فهناك نهر "سيكيانغ" مثلاً، وهو يجري في القسم الجنوبي من البلاد ماراً بمدينة "كانتون"، ويصبّ في بحر الصين الجنوبي قريباً من "هونج كونج". وهناك أيضاً نهر "اليانغتسي" (يانغ-دزه) الذي يحمل معه الغرين الغني، ويبلغ طوله ثلاثة آلاف ميل تقريباً، ويمر بمدينة "نانكين"، ويصب عند مدينة شانغهاي حيث يبلغ اتساعه عندها حوالى ثلاثة أميال. وفي الشمال يجري النهر الأصفر من سلاسل الجبال الغربية باتجاه الشرق فالشمال الشرقي، ليصب جنوب العاصمة "بكين" (بيجين). وفي

الناحية الشمالية الشرقية من الصين، فإن نهري "أليلـون" و"ألامـور" يؤلفـان حدود الصين الضيّقة مع منغوليا. وإلى جانب هذه الأنهر الكبيرة والمهمة جداً للحياة الزراعية، تجري أيضاً عشرات الأنهر الأخرى الأصغر منـها. وقـد شُقّت في التاريخ القديم مجموعة كبيرة من القنوات النهرية لـتروي وتربـط المناطق المختلفة بتلك الأنهر. وعلى ضفـاف أنـهر الشـمال "اليانغتسـي" و"الأصفر" و"الراي" وغيرها، نمت وترعرت الحضارة الصينيـة حيـث بـدأ الصينيّون الأوائل يقاومون الطبيعة ويتصـدّون للجفـاف، ويعملـون علـى استصلاح الأراضي وإقامة السدود لدرء الفياضانات وشقّ القنـوات للـري، وراحوا من جهة أخرى يعملون على التصدّي للجماعـات البدائيـة الهمجيـة المجاورة لهم.

ب- تاريخ الصين

لم يستطع المؤرخون وعلماء الآثار معرفة الأصول الأولى التي انحـدر منها الصينيون، أو معرفة الجنس الذي ينتسبون إليه بالتحديد. غير أن علمـاء الآثار والأنتروبولوجيا عثروا في سنة ١٩٢٧ إثر تنقيباتهم الأثرية على بُعـد أربعين ميلاً من العاصمة بيجنغ، على بقايا عظمية تعود إلى حوالى أربعمائـة ألف سنة تقريباً، وأكدّوا بعد تحليلهم لهذه البقايا العظمية، أنها تعود إلى ما قبل الإنسان العاقل، وأطلقوا عليها إسم "إنسان بكين" (Sinanthropus Pekinensis). وقد استدل العلماء، عبر هذا الإكتشاف، بأن "القردة البشرية" قديمة جـداً فـي بلاد الصين، مما جعل البعض منهم يعتقد بأن الصينيّين الأوائل قـد يكونـون متحدّرين من أصول تختلف عن الأصول التي انحدر منها سكان آسيا الغربية.

كما اعتقد البعض أن سكان الصين الأوائل قد كانوا في أصولهم، جماعات هاجرت أو نزحت من مناطق منغوليا الجنوبية ومنشـوريا باتجـاه أراضـي الصين الغنية بالمياه وخاصة حين بدأت مرحلة الجفاف التي أدت إلى وجـود صحراء "غوبي" الحالية. إلا أنه من المؤكـد أن الصينيّيـن فـي مرحلتـهم الحضارية، باتوا يتكوّنون من مزيج معقّد من مئـات السـلالات الغازيـة أو

المهاجرة من منغوليا وجنوب روسيا وأواسط آسيا، ووصل تعداد إتنياتهم إلى خمس وخمسين، تمثل منها اليوم قومية الـ"هان" حوالي ٩٤% من عدد السكان. هذا ويسود بلاد الصين العديد من اللغات المختلفة التي تجاوزت المئة. إلى جانب ذلك، يُلاحظ اختلاف في العادات والتقاليد والمبادىء الخلقية ما بين الصينيين بحسب مناطقهم، ووجود أتباع لأكبر الديانات مثل البوذية والإسلام والمسيحية وحتى الزرداشتية والمانوية.

تميّز تاريخ الصين منذ بداية تطورها الحضاري، بسيادة العائلات المالكة المعتمدة على سيطرة العشائر والأسر، كما تميّز بعدم استقرار حكم هذه العائلات وبالإنتفاضات الفلاحية الناشبة ما بين مرحلة وأخرى. ولذلك أمكن تقسيم تاريخ الصين إلى محطات رئيسية تمثّل كل واحدة منها مرحلة حضارية مرتبطة بحكم عشيرة أو عائلة معينة.

أولاً: مرحلة حضارة يانغ شاو Yangshao وأسرة هسيا Hsia (٢٢٠٥-١٧٦٦ق.م.)

إستدل بعض المؤرخين، من الآثار المكتشفة والعائدة إلى العصر الحجري الحديث والى منتصف الألف الثالث ق.م، على وجود حضارة "يانغ-شاو" (نسبة الى القرية التي وجدت فيها هذه الآثار) في "هونان" الحالية في حوض نهر "الأصفر". وقد استنتجوا بأنها حضارة متوارثة عن حضارة أسبق منها وهي المسمّاة "كانسو" أو "كان-سو" وكانت قد تواجدت في أقصى ولاية في شمال غرب الصين الأصلية. ووجدوا أن الآثار التي عثروا عليها شبيهة بآثار أوكرانيا الغربية الواقعة في أقصى غرب آسيا على تخوم أوروبا الشرقية. وقالوا بأن هذا التشابه لم يأتِ صدفة، بل رجّحوا عودته إلى الأصول البشرية المشتركة التي قامت بإيصاله عبر نزوحاتها العديدة من أواسط السهوب الأوراسية إلى الشرق نحو الصين وإلى الغرب نحو أوكرانيا. كما قالوا بأن الجماعات التي انتشرت شرقاً وغرباً، نقلت معها الزراعة وتربية المواشي من جنوب غرب آسيا أي من الشرق الأدنى إلى الصين في العصر

الحجــري الحديث(١). وفي مرحلة الربع الأخير من الألف الثالث قبل الميلاد والربع الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، حكمـــت أســرة "هســيا" (Hsia)، ومؤسسها حسب الروايات الصينية، هو الأمبراطور الأسطوري يو (Yu).

ثانياً: مرحلة أسرة شانغ (Shang) (١٧٦٥-١١٢٣ ق.م.)

تبعت مرحلة حضارة يانغ-شاو (في الربع الأول من الألف الثـاني ق.م.) مرحلة حضارية أخرى وهي "لونغ-شان". وبعدها، ظهرت مرحلـــة مدنيـة إقليمية حوالى العام ١٥٥٠ ق.م. سُمّيت بإسم الأسرة المؤسسة لها "شانغ"، ثـم أُطلق عليها فيما بعد تسمية "وين" (Yin). اقتبســت هــذه المرحلــة المدنيـة عناصرها الحضارية من المراحل السابقة، ولم تعرف الحكم المركزي القـــائم على الرقابة والإشراف الاداري للمناطق الخاضعة لها.

ثالثاً: مرحلة أسرة تشو (Zhou) (١١٢٢-٢٥٦ق.م.)

تنقسم هذه المرحلة إلى فترتين، وقد حكمت أســرة "تشــو" الغربيــة (Xi Zhou) الفترة الأولى منها (١١٢٢-٧٧١ق.م.)، بينما حكمــت أســرة "تشــو" الشرقية (Dong Zhou) الفترة الثانية (٧٧٠-٢٥٦ق.م.).

١- تبدأ مرحلة حكم أسرة "تشو" مع تأسيس الملك "وينوانـغ" (Wenwang) مملكة "تشو" وعاصمتها هاو (Hao) وذلك بعد أن تمكّنــت جماعــات "تشــو" (القادمة من سهل يقع في شمالي الصين في حوض "الــواي" أو "وي"- وهــو أحد روافد النهر "الأصفر") في عام ١١٢٢ ق.م. (أو في عــام ١٠٢٧ق.م. أو ١٠١١ق.م. وفق حسابات تاريخية أخرى) من القضاء على أسرة "شانغ" فــي حوض نهر "الأصفر". وكانت جماعات الـ"تشو" تابعة أصلاً لأســرة شــانغ، ولكن مجيئها إلى الســلطة لم يؤدِّ إلى أي تبديل في البنية الســياسية، لأنها لم

---

(١) حول هذا الرأي راجع كتاب "أرنولد توينبي": تاريخ البشرية- الجزء الأول- مرجــع سابق - ص:٨٩.

تحمل معها أي تجديدات حضارية، والسبب هو أنها كانت أقل حضـــارة مـــن مرحلة أسرة "شانغ". إذ كانت أسرة "تشـــو" تعيش، في مركز استيطانها فـــي حوض وادي "الواي"، حياة بدائية بسيطة قائمة في هذه المراحل على الإنتـــاج الزراعي البسيط وصدّ هجمات القبائل الأكـــثر بدائيـــة المحيطـــة بالمنـــاطق الزراعية. ولم تدفع أسرة "تشو" الواقع السياسي والإداري إلى التطوّر، إذ لـــم تحصر السلطة في يديها، بل وضعتها بين أيدي أمـــراء المنـــاطق، ممـــا أدى بالنتيجة إلى تخلّف الإدارة ونظام الحكم. وبالرغم من ذلك، بقـــي آل "تشـــو"، حوالى الثلاثة قرون، يحكمون أقوى مملكة بيـــن الممـــالك التـــي أنشـــأوها، ويخوضون المعارك مع الولايات القوية المجـــاورة التـــي تتقاســـم المنـــاطق الزراعية المتقدمة على جوارها البدائي الهمجي.

كان إشراف أسرة "تشو" على المناطق التابعة لها، فعّالاً في كثـــير مـــن الأحوال في الربع الأول من الألف الأول ق.م، بالرغم من عدم تركيز السـلطة في قبضتها، لأن حوالى ثلثيْ أمراء الولايات، البالغة سبعين أو تسعين ولايـــة تقريباً، كانوا من فروع أسرة "تشو" نفسها. وقد اضطروا إلى أن يبقـــوا علـــى تضامنهم وتحالفهم، لكي يديموا سيطرتهم على العائلات المغلوبة وعلى بقايـــا أسرة "شانغ". إذ عندما سيطرت أسرة "تشو"، قامت بتوزيـــع حكـــم المنـــاطق المختلفة على القوّاد والزعماء المقربين منها، وهذا ما أدى إلى نشوء شكلٍ من أشكال النظام الإقطاعي الذي هدّد وحدة الحكم في المراحل اللاحقـــة، حيـــث تجزأت الولايات قبل حلول نكبة عام ٧٧١ ق.م، حتى بلغ تعدادهـــا حوالـــى الثلاثمائة ولاية. وكان الأمراء، بتمتّعهم بكامل السلطة والسيادة على مناطقهم، كثيراً ما يدخلون في حروب مستمرّة ضد بعضهم البعض، مما قلّـــص عـــدد الولايات أو الدويلات إلى أقل من عشرين، نتيجة ضم المناطق المقهورة إلـــى الولايات المنتصرة.

٢- بدأت الفترة الثانية من حكم أسرة "تشو" إثر النكبـــة الكبـــيرة التـــي أصابتها في العام ٧٧١ ق.م، عندما قام البدو المغول بالسيطرة علـــى "هـــاو"

(Hao) عاصمة هذه الأسرة، وقضوا على سلطتها في المنطقة. فقامت الأسرة بنقل مركز حكمها إلى مدينة "لويانج" الحالية في إقليم "هو-نان"، مما أضعف هيمنتها الإسمية على مختلف الأمراء والولايات. وعُرفت هذه المرحلة، بعد انتقال الحكم إلى "لو يانج"، بفترة حكم "تشو" الشرقيّين، وذلك تمييزاً عن حكم "تشو" الغربيّين. وساد هذه الفترة شيء من الفوضى بين المناطق والولايات المختلفة، مما حدا بالمؤرخين إلى تقسيم هذه الفترة إلى فترتين: الفترة الأولى وقد عُرفت في التاريخ الصيني بفترة "الربيع والخريف"، بينما عُرفت الثانية بفترة "الدول المتحاربة".

الفترة الأولى أو فترة الربيع والخريف (٧٢٢-٤٨١ ق.م.)

سادت، في المرحلة* الممتدة بين عامَيْ ٧٧١ و٥٠٦ ق.م، حروب داخلية بين الدويلات المختلفة، تميّزت خلالها دويلة "تشي" أو "تشأن" التي، بفضل نظامها الذي وضعه الوزير "جوان جونغ" المقرّب من الملك، أصبحت دولة ذات نظام إداري فاعل ولها عملة مستقرّة وحياة ثقافيّة مزدهرة. أفضت هذه الحروب الداخلية المستمرة (وخاصة أثناء الفترة التي سُمّيت في التاريخ الصيني بفترة "الربيع والخريف" والممتدة بين عامَيْ ٧٢٢-٤٨١ق.م.) إلى نشوء الحكم الملكي المطلق القائم على السيطرة الكاملة على الإنسان وعلى موارد البلاد، فتغيّرت بذلك تركيبة المجتمع التقليدي للصين والقائم على الأرستقراطية المتوارثة. إذ كان في الصين في أواسط القرن الخامس ق.م. ثماني دول كبيرة متنافسة ومتحاربة، الأمر الذي جعل الحكّام يلجأون إلى أفضل الطرق التي تمكّنهم من السيطرة الكاملة والقوية، وذلك باتباع وسائل جديدة لا تقيم وزناً للعادات والتقاليد السائدة. فقاموا مثلاً بتعيين أفضل الرجال ممن أثبتوا كفاءتهم في شؤون الإدارة والحكم والحرب، من دون الأخذ بمعيار الأصل، أي بغض النظر عما إذا كانوا من الأرستقراطيين أم من أفراد الشعب

(*) وهي الفترة التي كان يعتبرها كونفوشيوس المرحلة الذهبية من تاريخ الصين.

العاديّين. وهكذا نشأت طبقة جديدة من القادة العسكريّين والموظّفين، بدأت تتلقّى العلم والتدريب من طبقة أخرى قائمة بذاتها من المدرّسين التابعين للسلطة. وفي تلك الفترة، ابتدأ توسّع الصين باتجاه الشمال والجنوب.

الفترة الثانية أو فترة الدول المتحاربة (٤٥٣-٢٢١ق.م.) وحكم أسرة "تشين" (Qin) (ما بين عاميْ ٢٥٥-٢٠٦ق.م)

عرف تاريخ الصين في القرنين الرابع والثالث ق.م. مرحلة من الحروب الطاحنة بين مختلف الممالك والولايات، تسبّبت عامةً بإنهاك النظام الإقتصادي الزراعي التقليدي، غير أنه كان لها الفضل في تطوّر النظام السياسي والإداري في بعض الممالك، لا سيما في مملكتيْ "تشين" (أو "تشن") و"تشأن"، اللّتيْن تمكّنتا من السيطرة على القسم الأكبر من الصين. وانتهت هذه المرحلة، عندما استطاع "شيه هوانغ-تي" (Shi huangdi) ملك "تشين"، أن ينهي الحروب الداخلية سنة ٢٢١ ق.م، بعد حروب خاضها خلال عشر سنوات، قضى خلالها على الدول الست المتنافسة الواحدة بعد الأخرى وضمّها الى مملكته، وأقام عاصمته في مدينة "سيان فو" الحالية غرب حوض نهر "الأصفر". وهكذا توحّدت الصين لأول مرة (٢٢١-٢٠٦ق.م.) ضمن امبراطورية واحدة استمرّت عموماً حتى القرن العشرين، وذلك بالرغم من العثرات ومن التفكّك الذي ظهر في بعض الفترات وأدّى أحياناً إلى إنشاء ممالك وامبراطوريات عديدة متنافسة لا بل متحاربة في أغلب الأحيان. وقام "شيه هوانغ-تي"، الأمبراطور الموحّد للصين، بتسوية الكتابة الصينية وعمل على توحيد خطوط سير العربات. كما قام بضمّ الأقسام العديدة من سور الصين العظيم الذي بلغ طوله حوالى خمسة آلاف كلم، وقد بدأ في بنائه سنة ٢٤٦ ق.م. بهدف حماية الصين من غزو القبائل الهمجية القادمة من الغرب. والجدير بالذكر هو أن "شيه هوانغ-تي" هو الأمبراطور الذي أمر بإحراق الكتب سنة ٢١٣ ق.م. بغية الإبقاء فقط على الفكر القانوني، كما أمر بدفن

٤٧٠ كاتباً وهم أحياء في يوم واحد، لأنهم تجرأوا وكتبوا ضده، وذلك تبعاً لنصيحة وزيره "لي سسو" المتأثر بالمدرسة القانونية.

رابعاً: مرحلة أسرة "هان" (Han) (٢٠٦ق.م.-٢٢٠م.)

ينقسم تاريخ هذه الأسرة أيضاً، كسابقتها أسرة "تشو"، إلى فترتين: فترة أسرة "هان" الغربية (٢٠٦ق.م.-٩م.) وفترة أسرة "هان" الشرقية (٢٣-٢٢٢م). وقد فصل بين الفترتين حكم "وانغ مانغ" (٩-٢٣م) الذي مثّل فترة انتقالية ما بين حكم الأسرتين.

الفترة الأولى أو فترة "هان" الغربية: لم تعمّر امبراطورية "تشيه هوانج-تي" بعد موته عام ٢١٠ ق.م. أكثر من ثلاث سنوات، إذ ثار الناس وقتلوا ابنه وقضوا بذلك على أسرة "تشين"، وقام الأمراء والقادة العسكريون بتفكيك وحدة الدولة بتأسيسهم ممالك متحاربة. ولكن بعد ذلك، سرعان ما عرفت الصين قيام امبراطورية جديدة بقيادة القائد العسكري "كاو تسو" الذي تكنّى باسم الأمبراطور "ليو بانغ" (Liu Bang)، وأسّس أسرة حاكمة جديدة وهي أسرة الـ"هان" (٢٠٦ق.م.-٢٢٠م.) التي يفاخر أكثر من ٩٣% من الصينيين حالياً بالإنتماء إليها.

أدرك الأمبراطور "ليو بانغ" ضرورة قيام وحدة ذات حكم مركزي أكثر فعالية، وذلك عن طريق إضعاف الملاّكين الإقطاعيّين. وقد تدعّمت فعلاً هذه الوحدة سنة ١٤٤ ق.م، إثر تطبيق المبدأ الجديد القاضي بتقسيم ملكية الأرض بين جميع الأبناء. ثم أتت مرحلة سياسية حاسمة،"بعد ثورة أقامتها سبع ممالك ، حيث عمل بعدها الأمبراطور في العام ١٢٧ق.م. على سن تشريع قضى بتوريث أرض المملكة بعد موت مليكها مناصفةً بين الإبن البكر والإبن الأصغر، وهو ما "أفضى إلى إضعاف جميع الملوك وإيصال الأمبراطور لأن يكون الأقوى بينهم جميعاً. وفي تلك المرحلة، قام الأمبراطور "وو دي" (١٤٠-٨٧ق.م.) بحملات عسكرية عديدة مكّنته من التوسع حتى كوريا ومنشوريا وأنام والهند الصينية وتركستان. وقد فرض هذا الأمبراطورعلى من

يرغب في الوظيفة العامة، أن يكون عارفاً بكتب كونفوشيوس وقادراً على تفسير فلسفته، ولذلك كان يخضعهم لامتحان يجريه علماء كونفوشيوسيون.

وبعد مرور قرنين على تأسيس أسرة "هان"، أي في عام ١-٢ ق.م، تبيّن أن هذه الأسرة تمكّنت فعلياً من إضعاف ممالك الصين المتعددة ومن تفتيت قواها المحلية، بحيث أصبح هناك ثلاث وثمانون قيادة عسكرية وعشرون مملكة، وهو ما يسّر للأمبراطور فرض سيطرته عليهم جميعاً بسهولة.

الفترة الإنتقالية لحكم "وانغ مانغ": اغتصب "وانغ مانغ" (Wang Mang) العرش لنفسه وأسقط حكم أسرة "هان" الغربية عام ٩ م. بعد أن كان وصياً على العرش منذ العام الأول الميلادي. وقد أوجد هذا الأمبراطور مبدءاً سياسياً جديداً يقول بانتدابه من السماء لحل مشكلة الأراضي. وقام بأعمال جليلة على المستويات الإجتماعية والإقتصادية، إذ ألغى الرق وصادر الأراضي الزراعية وقسّمها قطعاً متساوية ووزّعها على الفلاحين. كما عمل على احتكار الدولة للتجارة ولكثير من الصناعات. وهكذا أقام "وانغ مانغ" أسرة "هسين" (Xin) لفترة قصيرة من الزمن لم تتعدَّ الأربعة عشر عاماً.

الفترة الثانية أو فترة حكم أسرة هان الشرقية: لم ينجح "وانغ مانغ" كما لم تنجح قبله أسرة "هان" الغربية في حل مشكلة الأراضي، لأن الطبقة البيروقراطيّة الكونفوشيوسيّة كانت تعمل على إفشال أية محاولة إصلاحية في هذا المجال، لأنها كانت تدرك تماماً بأنها هي المستهدفة في الأساس. وقد أدّت سياسة الأمبراطور "وانغ مانغ" عبر إصلاحاته إلى قيام ثورة فلاحية في "شانتغونغ" سنة ١٨م، بقيادة أسرة غنية قتلت الأمبراطور سنة ٢٣م. وأعادت إلى الحكم فرعاً من أسرة "هان" الشرقية وهي أسرة (Hou Han). وهكذا تأسّست دولة قوية استطاعت أن تقضي على ثورة الفلاحين عام ٣٦م. وتعيد السلطان إلى البيروقراطية الكونفوشيوسية التي كانت عملياً هي صاحبة الأراضي الزراعية، والعاملة دوماً على إفشال أي إصلاح زراعي ضروري لإنقاذ المجتمع الصيني من الإنهيار، سواء مع محاولة أسرة "هان" الغربية سنة

٦ ق.م. أم بعدها مع محاولة الأمبراطور "وانغ مانغ"، وهما المحاولتان اللتان أدّى فشلهما إلى إنهاء الحكم في المرتيْن. وجرى الأمر على المنـوال نفسـه، حينما اندلعت، في أواخر القرن الثاني بعد الميلاد، ثورتان فلاحيّتـان بقيـادة زعيمين لاوتزيّيْن، وقد فشلتا في الحالتين، وكان النصر دائماً حليـف القـادة العسكريين والموظفين الكبار، أصحاب الأراضي.

خامساً: مرحلة التفكّك (٢٢٠-٥٨٩م.)

في أواخر القرن الثاني الميلادي وتحديداً سنة ١٨٤، بدأت مرحلة جديـدة من المتاعب والصعوبات، أدّت سنة ٢٢٠، إلى القضـاء علـى حكـم الـهان الشرقيّين وقيام ثلاث وحدات سياسية كبـيرة مـن الممـالك بـأمرة القـادة العسكريّين. وتميزت تلك الفترة التي استمرّت حتى العام ٥٨٩، بانفصال صين نهر الأصفر عن صين نهر اليانغسي. وكانت أطـول فـترة تفكـك للوحـدة السياسية في تاريخ الصين منذ تأسيس الأمبراطورية الموحدة سـنة ٢٢١ق.م، وقد استمرت خلالها محاولات إعادة التوحّد من قبل زعماء الممالك المختلفـة. بيد أن الصراعات الناشبة ما بين القادة العسكريين والأمراء وكبار الموظفيـن من العائلات الكبيرة بقيت ناشطة، وذلك على الرغم من إعادة الوحـدة لأمـد قصير ما بين عاميْ ٢٦٥ و٣١٦م. (بعض المؤرّخين مـن أمثـال أ.توينبـي يحدّدون هذه الفترة ما بين عاميْ ٢٨٠ و٣٠٤م).

في القرن الرابع الميلادي، ظهرت مجموعة من الممالك الصغـيرة فـي الأحواض الغنيّة لنهريْ "الواي" و"الأصفر"، بزعامة الأقوام البدوية التي كـانت قد بدأت بالنزوح نحو شمال الصين منذ القرن الأول الميلادي. فـي حيـن أن مناطق أخرى في حوض اليانغسي، سيطرت عليها عائلات مالكـة ضعيفـة، وتنازع السلطة فيها القادة العسكريّون والعائلات ذات الملكية العقارية الكبيرة.

سادساً: مرحلة حكم "سوي" (Sui) من عائلة اليانغ (Yang) (٥٨٩-٦١٨) والتانغ (Tang) (٦١٨-٩٠٧)

نشأت سلطة من أصل تركي-منغولي في شمالي الصين، نتيجة تطوّر جملة من الظروف الإتنية والديمغرافية والإقتصادية والجغرافية. وقد استطاعت هذه السلطة، في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي، أن توحّد شمال الصين وأن تجمع المؤسسات الأرستقراطية البدوية مع وارثي الأمبراطوريات المركزية للشين والهان، بحيث تأسست امبراطورية "سوي" من عائلة يانغ لفترة قصيرة من الزمن (٥٨٩-٦١٨). ثم حلّت مكانها بعد الثورة الشعبية ما بين عامي ٦١٧ و٦٢٨، امبراطورية تانغ من عائلة "لي" (Li) (٦١٨-٩٠٧). وفي هذه المرحلة، حكمت الأمبراطورة "زيتيان" (٦٩٠-٧٠٤) من أسرة "تشو"، وهي الأمبراطورة الوحيدة في تاريخ الصين، وقد مثلت فترة حكمها مرحلة مؤقتة من عودة عائلة "تشو" إلى الحكم. واستطاع هذا الحكم الأمبراطوري الجديد الموحّد للصين، العودة إلى اختيار الموظّفين على أساس الإمتحانات الأمبراطورية الكونفوشيوسية، وحاول العمل على الحدّ من الملكيّات الكبيرة. وكان من جرّاء السياسات المتّبعة خلال هذا الحكم وما وفّره من أجواء أمنية، أن نزح الكثيرون من المزارعين إلى جنوب الصين ذي الأرض الخصبة، مما أدّى هناك إلى زيادة كبيرة في عدد السكان. كما قامت أسرة "سوي" بالتوسع في أعمال حفر القنوات النهرية الكبرى بين نهري "يانغسي" في الجنوب و"الأصفر" في الشمال، مما ساعد على نقل المؤن وتسهيل انتقال الجنود بين المناطق. وتميّز القسم الأكبر من فترة حكم "التانغ" بالإستقرار النسبي وبنشاط فكري كبير أثمر ازدهاراً مبدعاً في الأدب الصيني. ومما يجدر ذكره هنا، هو أن أباطرة اليانغ والتانغ، كانوا من أنصار البوذية، وقد عملوا على إقامة المعابد في أكثر مناطق الصين. غير أن الصين بدأت منذ أواسط القرن الثامن تتلقى الضربات، إذ انتصر عليها العرب في عام ٧٥١ في معركة نهر "طلس" في أواسط آسيا، فأوقفت الإهتمام بالتوسّع

الصيني باتجاه الغرب. كما أن الحكم الصيني المركزي لم يستطع ضم بعض الولايات القوية، كما لم يستطع أيضاً إخماد بعض الثورات التي اندلعت كثورة "أن-لو شان" التركي، إلا بعد ثماني سنوات من اندلاعها، وهي الثورة التي استتبعت انخفاضاً كبيراً في عدد السكان.

سابعاً: مرحلة حكم أسرة الـ"سونغ" (Song) (٩٦٠-١٢٧٩)

تنقسم هذه الفترة من حكم أسرة سونغ إلى فترتين وهما: فترة السونغ الشماليين (٩٦٠-١١٢٦) وفترة السونغ الجنوبيين (١١٢٧-١٢٧٩).

ابتدأت الفترة الأولى عندما استطاع مفوضو الحكم المركزي، في أواخر القرن التاسع وبداية القرن العاشر، القضاء على الأسر الإدارية، وخاصة بعد الإنتفاضات الفلاحية بين عامي ٨٧٥ و٨٨٤، حين أقاموا حكماً ملكياً مستقلاً في مناطقهم تحت ظل الحكم الإسمي المركزي لآل "تانغ" حتى عام ٩٠٧، وحين أخذ الملوك يسمّون أنفسهم أباطرة.

توارثت السلطة في شمالي الصين خلال حوالى خمسين عاماً (٩٠٧-٩٦٠) خمس عائلات متتابعة، في حين نشأت في جنوبي الصين عشر ممالك مختلفة. وفي عام ٩٦٠، استطاعت الأسرة الحاكمة في مملكة "كايفنج" (Kaifeng) بعد حملات عسكرية بين عامي ٩٦٣ و٩٧٩، أن تعيد الوحدة إلى أكثر مناطق الصين. وتمكّن عسكري جريء من الإستيلاء على السلطة، حيث أسس امبراطورية جديدة عرفت باسم امبراطورية "سونغ" (Bei Song) (٩٦٠-١١٢٦)، وسمّى نفسه الأمبراطور "تاي-تزو".

قضى الأمبراطور الجديد على أسلوب إدارة أسرة تانغ القائم على الأسر الإقليمية الأرستقراطية، وأعاد نظام الإدارة الكونفوشيوسي المرتكز على تقليد الإدارة للموظفين الناجحين في الإمتحانات العامة الأمبراطورية. كما عمل على حل مشاكل الفلاحين والفقراء بانتهاج مجموعة من الإجراءات المالية

والإقتصادية التي تذكّر بالأسلوب الإشتراكي الذي اتّبعه "وانغ-مانغ" في بداية القرن الأول الميلادي.

ابتدأت الفترة الثانية بعد القضاء على حكم السونغ في الشمال في عام ١١٢٦، حيث تمّ تأسيس حكم السونغ الجنوبيين (Nan Song) (١١٢٧-١٢٧٩) وانتقلت العاصمة من "بيان ليانغ" (كايفنغ الحالية) في الشمال، إلى "لين-آن" (هانغ تشو الحالية) في الجنوب.

عرفت الصين، في مرحلتي حكم السونغ، فترة من الإزدهار اختلفت تماماً عن كل ما عرفته في الماضي، إذ تميّزت بازدهار اقتصادي وفني وعلمي، وقد تجلّى ذلك في تطوّر المؤسّسات وتقدّم العلوم في مختلف فروعه ومنها الفلك والعلوم البحرية. وكان من أهم إنجازات هذه المرحلة، اختراع وتقدّم فن الطباعة الذي يعتبر اختراعاً صينياً بالكامل وقد سبق "غوتنبورغ" (مكتشف الطباعة الحديثة) بخمسماية عام، واستطاع هذا الفن أن يتقدّم بفضل توافر مادة الورق التي كان الصينيّون قد اخترعوها أيضاً في عام ١٠٥ ميلادية. وفي القرن العاشر، ظهرت أولى الموسوعات وهي الموسوعة التي أصدرها "وو شو" (٩٤٧-١٠٠٢) وتبعتها موسوعة أخرى أوسع منها وهي التي أمر بوضعها "تاي تزونغ" أحد أباطرة أسرة "سونغ" سنة ٩٧٧.

بلغ التطوّر في مرحلتي حكم السونغ، ما بين القرن الحادي عشر والثالث عشر، أشواطاً بعيدة، بحيث أعطى الصين من الناحية المدنية والإقتصادية، وجهاً جديداً مختلفاً عما عرفته في السابق. كما عرف القرن الثاني عشر انبعاثاً للفكر الفلسفي عامة، والكونفوشيوسي خاصة، لا سيما مع الفيلسوف الكبير "جوشي" الذي أعاد إلى الفكر الكونفوشيوسي رونقه وازدهاره، ومع المفكر "وانغ يانغ-منغ" الذي اشتهر بفكره المعارض وهو المتأثر بالبوذية المهايانية. وبالرغم من الإزدهار والتطور الفكري الكبير لتلك المرحلة، فإن النظرة إلى المرأة بقيت على حالها، لا بل بات يُنظر إليها نظرة دونية أكثر من قبل، ففي أواخر عهد سونغ، فُرض وضعُ رِجل البنت في القالب المعدني.

ثامناً: مرحلة أسرة "يوان" المنغولية (Yuan) (١٢٨٠-١٣٦٨)

في الوقت الذي عرفت فيه الصين الإزدهار على يد أسرة سونغ، خضعت بعض المناطق الشمالية منها، لسيطرة أقوام قدمت من منغوليا لتؤسّس لها بعض الممالك وتقضي في البداية على حكم السونغ الشماليين سنة ١١٢٦. ثم تعرّضت الصين في القرن الثالث عشر للغزو المغولي بقيادة "جنكيز خان" الذي تمكّن من احتلال مناطق السهوب الآسيوية في روسيا وأفغانستان وإيران. وتمكّن المغول عبر حروبهم وحملاتهم المتلاحقة، من مدّ سيطرتهم إلى شرق وجنوب شرق آسيا وصولاً حتى اليابان. وأنشأ "كوبلاي خان"* حفيد "جنكيز خان" السلالة المنغولية الحاكمة في الصين "يو وان" (١٢٨٠-١٣٦٨). واعترف بتقدّم الصينيين على المغول الذين كانوا أقل الجماعات تأثراً بالحضارة الصينية، وعمل على تطوير القبائل المنغولية المتواجدة معه في الصين.

حاول "كوبلاي خان" إصلاح الأوضاع في الصين، كما عمل على استمرار تشجيع التعليم ونشر الآداب والفنون والتخفيف عن كاهل المزارعين بإعفائهم من الضرائب أيام القحط وإضرار الطبيعة بالمحصول، كما أكمل حفر القناة النهرية الكبيرة الواصلة بين الجنوب والشمال. وكان لسياسته الفضل بسرعة ذوبان الجماعات المنغولية بالصينيّين حتى تصيئن المنغوليّون بالكامل، خاصة وأنهم كانوا قليلي العدد نسبة إلى أعداد الصينيين الكبير.

تاسعاً: مرحلة أسرة "مينغ" (Ming) (١٣٦٨-١٦٤٤)

تزعّم أحد الكهنة البوذيّين السابقين (وكان من عامة الناس مثل مؤسّس امبراطورية الهان) ثورة شعبية في عام ١٣٦٨، وأسس في "تانكين" امبراطورية الـ"مينغ" الجديدة، ثم زحف واستولى على السلطة في بكين،

(*) "كوبلاي خان" هو الأمبراطور الذي أشاد به الرحالة "ماركو بولو" وحلّ ضيفاً عليه حوالى عشرين عاماً في الفترة الممتدة ما بين ١٢٧١ و ١٢٩١.

وقضى على الحكم المغولي فيها. عرف الحكم الجديد في بدايته الإزدهار، إلا أنه ومنذ القرن السادس عشر، بدأت الأوضاع تسوء بفعل تعدّيات القراصنة اليابانيّين. وتعرّفت الصين إلى التجارة مع الأسبان الذين احتلوا الفليبين عام ١٥٧٠، كما تعرّف الصينيون إلى بعض الزراعات المنقولة من القارة الأميركية مثل زراعة البطاطا الحلوة والفستق العبيد وغيرها من الزراعات الصالحة للإنبات في الأراضي البعلية.

عاشراً: مرحلة أسرة "مندشو" (Mandchou) (١٦٤٤-١٩١١)

في أواخر القرن السادس عشر، بدأت جحافل مغولية تدخل شمال الصين بأعداد كبيرة، في حين كان اليابانيّون يغزون كوريا الواقعة تحت السيطرة الصينية (في سنة١٩٥٩) ولم يستطع الصينيّون ردّهم عنها إلا بعد ثلاث سنوات وبتضحيات كبيرة.

في بداية القرن السابع عشر، عرفت الصين مصاعب اقتصادية واجتماعية، واستشرى الصراع على النفوذ والسلطة في كل البلاد. وفي تلك الأثناء، قامت قبائل في شمالي البلاد بالتوغّل في منشوريا، وتسمّت هذه القبائل منذ عام ١٦٣٥ باسم الـ"مندشو". قام المندشو في سنة ١٦٤٤ بغزو امبراطورية المينغ مبتدئين بالعاصمة بيكين، وأسّسوا أسرة الـ"شنغ" الطاهرة (Qing). استطاع الصينيّون أن يصينّنوا أيضاً الغزاة الجدد، بالرغم من تشدّد المندشو في البداية بفرض انفصالهم عن الصينيّين وتحريم الزواج منهم.

بدأت الصعوبات الإقتصادية والإجتماعية الكبيرة تواجه حكم الـ"ماندشو" منذ أواسط القرن الثامن عشر إثر توسّع الأطماع الأوروبية في السيطرة، وذلك على الرغم من مرحلة الهدوء والراحة التي أرستها الأمبراطورية بفضل جهودها الرامية بالأخص إلى المصالحة مع المثقّفين الصينيّين والإنفتاح على المجتمع الصيني بشكل عام.

تزايدت الصعوبات في الصين مع إصرار الإنكليز على فرض تجارتهم على الصينيين بالقوة، وإجبارهم منذ عام ١٨٢٠، على استيراد مادة الأفيون. وقد تصدّى الحكم الصيني لتجارة الأفيون هذه وقاومها حتى أنه دخل بسببها في حروب ضارية مع الإنكليز، فكان ما عُرف تاريخياً باسم حرب "الأفيون الأولى" (١٨٤٠-١٨٤٢)، ثم حرب "الأفيون الثانية" (١٨٥٨-١٨٦٨) التي شاركت فيها فرنسا إلى جانب بريطانيا هذه المرّة. وضعت هذه التجارة وما جرّته من حروب وحضور غربي، حداً لعزلة الصين وأحدثت نوعاً من الإنفتاح على الحضارة الغربية. بيد أن الصينيّين امتعضوا من الهزائم المتلاحقة التي أصابتهم، كما ساءهم ما فرضه الأجانب عليهم من معاهدات واتفاقات منهكة لاقتصادهم الزراعي ومذلّة لهم، لذلك تكوّنت لديهم ردود فعل سلبية تجاه كل ما يحمله الغرب من فكر وثقافة وعلوم. فالغزاة الأوروبيّون أجبروهم على توقيع معاهدات منحت التجّار الأجانب امتيازات مكّنتهم من السيطرة الإقتصادية والمالية وحتى السياسيّة والإداريّة، بشكل أضعف الإقتصاد الصيني وأوصله إلى الحضيض. وتقسّمت الصين بالنتيجة إلى مناطق نفوذ للدول الأجنبية التي راحت تستغلّ الموارد الأوليّة الصينيّة، وتفرض منتوجاتها الصناعية على الأسواق الصينية بالأسعار المناسبة لها.

المرحلة الحادية عشرة: مرحلة العهد الجمهوري (١٩١١-١٩٤٩)

عملت السيطرة الأوروبية، منذ أواسط القرن التاسع عشر، بشكل عفوي على إنهاء عزلة الصين والإنفتاح على الحضارة الغربية. غير أن هذا الواقع الجديد أوصل إلى قيام عدة انتفاضات شعبية وفلاحية ضد القوات الأجنبية الغازية وبعدها ضد السلطة الأمبراطورية نفسها. وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تزايدت الإنتفاضات الشعبية المدعّمة بقيادات منفتحة على التجارب الديمقراطية الغربية، حتى كانت ثورة تشرين الأول (أوكتوبر) في عام ١٩١١ بقيادة "صون يات صان" الذي توصّل إلى إعلان الجمهورية. بيد أن هذا العهد الجمهوري شهد مرحلة من الصعوبات

الإقتصادية والإجتماعية والسياسية، مما سبّب في اندلاع حروب أهلية وفي إضعاف الحكم المركزي، فقامت ديكتاتوريات عسكرية في كثير من المناطق، في حين فشلت في سنة ١٩١٧، محاولة العودة إلى النظام الأمبراطوري.

المرحلة الثانية عشرة: مرحلة الحكم الشيوعي (١٩٤٩)

كان للحرب العالمية الأولى وقع سيئ على الصين الواقعة تحت سيطرة الدول المتحاربة التي تقاسمت أهم مواردها. إذ مع انتهاء هذه الحرب، أعطت اتفاقات فرساي، في عام ١٩١٩، اليابانيّين ما كان للألمان من امتيازات في الصين، وذلك على الرغم من دخول الصين الحرب إلى جانب الحلفاء في عام ١٩١٧. كل ذلك أغضب الصينيين وأدى بالمقابل إلى تضامن المثقفين والعمال والقوى الديمقراطية لديهم. وقامت بالنتيجة حركة ديمقراطية رافضة عرفت باسم "حركة ٤ أيار" (مايو) لعام ١٩١٩، وقد رفعت شعارات تدعو إلى عودة السيادة الوطنية ووحدة البلاد والتحرر من قيود المعاهدات الأجنبية وامتيازاتها التي قسّمت البلاد إلى مناطق نفوذ للدول الأجنبية، ووضعت الإقتصاد المحلي وماليّته تحت رقابة وسيطرة الأجنبي. كما دعت هذه الحركة إلى التحرر من قيود الماضي السياسية والفكرية وإلى رفض الفكر الكونفوشيوسي التقليدي الذي كان مسيطراً على القيم والمفاهيم وعلى الفكر الثقافي بشكل عام، كما شجّعت على ضرورة العمل في سبيل نهضة البلاد من الناحية الإقتصادية.

بدأت الصين مع هذه الحركة، تتعرّف إلى الفكر الماركسي وإلى التجربة الشيوعية التي قامت في الدولة الإشتراكية الجديدة في الإتحاد السوفياتي بقيادة "لينين" ومن بعده "ستالين". وكانت الأطماع الأجنبية في الصين إلى جانب الصعوبات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، سبباً قوياً في تنامي قوة الحزب الشيوعي بقيادة "ماوتسي تونغ" الذي دخل في عملية صراع طويلة الأمد مع القوى السياسية الأخرى المدعومة من القوى الخارجية. وهكذا عاشت الصين في تلك المرحلة، فترة صراع عسكري طويل وحرب أهلية أنهكت الصينيّين

وانتهت بانتصار الحزب الشيوعي على القوات المناهضة له بقيادة الجنرال "شانغ كاي شك" والمدعومة من الدول الغربية وبخاصة من الولايات المتحدة الأميركية. وأعلن الحزب الشيوعي عن قيام الدولة "الديمقراطية الشعبية" في البرّ الصيني في أول تشرين الأول ١٩٤٩، في حين هربت قوات "شانغ كاي شك" المهزومة إلى جزيرة "فورموزا" (تايوان) حيث أسّست هناك دولة أخذت، على غرار دول العالم الثالث، بالنظام الليبرالي الغربي وذلك على النقيض مما أخذت به الدولة الشيوعية في البر الصيني.

خلاصة الأمر، يبدو بأن خطى الإنفتاح على الفكر الغربي قد تسارعت منذ الثورة الجمهورية عام ١٩١١ وبالأخص مع حركة ٤ تشرين الأول (أوكتوبر)، ثم مع الحكم الشيوعي، مما أدخل الصينيين في حوارات عميقة حول الحداثة والتقليد. وبعد وفاة زعيم الصين ومؤسس الدولة الشيوعية فيها، "ماوتسي تونغ" (في سنة ١٩٧٦)، انتعشت المناقشات والحوارات مجدداً حول الحداثة بكل أبعادها العملية والفكرية، لا سيما ما يتناول منها مسألة الإنفتاح على الفكر السياسي والإقتصادي الغربي وعلى تجاربه. وما تزال الصين حالياً في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، تعيش هذه المرحلة من التحاور، وقد عرفت خلالها شيئاً من الإنفتاح الفكري والإقتصادي على الغرب.

ومما لا شك فيه، فإن هذا التحاور الجدّي حول الحداثة على امتداد القرن العشرين، قد أنتج تفاعلات فكرية كبيرة ساهمت في وضع الصين على طريق الحداثة بكل معانيها الفكرية والإقتصادية والإجتماعية والسياسية. وأصبحت الصين بعد حوالى خمسين سنة من الحكم الشيوعي، دولة من الدول الكبرى التي يحسب حسابها على صعيد السياسة الدولية، ويؤمل لها في المستقبل أيضاً، أن تلعب أدواراً هامة على الساحة العالمية في مختلف المجالات الفكرية والإقتصادية والسياسية.

المبحث الثاني

التطور الإجتماعي والحضاري

بدأت أولى بوادر الإستقرار ومعرفة الزراعة في الهضاب الغربية من الأودية النهرية في شمال غرب الصين، بعد نزوح الكثير من الجماعات والشعوب من جهات منغوليا، إثر بدء مرحلة الجفاف فيها. وهذا ما دفع بمناطق شمالي الصين لأن تكون الأسبق في مجال التطور الحضاري.

ويظهر من خلال دراسة التطور الإجتماعي والإقتصادي الصيني، أنه منذ بداية الألف الثاني قبل الميلاد، كانت الجماعات في الشمال تنزع دائما، تحت ضغط الأقوام البدائية، إلى النزوح نحو مناطق الجنوب ذات التربة الخصبة. وظل هذا الزحف نحو الجنوب مستمرا، إلى أن كان الإنتشار الكامل في أكثر مناطق الصين في أواخر الألف الأول الميلادي. ويظهر من خلال متابعة كل التاريخ الصيني، أن المجتمعات الزراعية الكبيرة ذات المناطق الواسعة والمأهولة بالأعداد الكبيرة من السكان، هي التي كانت تسيطر على المناطق الأخرى. كما يظهر أن مختلف المجتمعات الزراعية عرفت نوعا متماسكا من سيادة العادات والتقاليد التي تتميز بها عموما المجتمعات الزراعية المستقرة المتقوقعة على ذاتها والمتأسسة على المفاهيم القائمة على تماسك الأواصر العائلية والعشائرية وسيطرة أساليب الزراعة التقليدية البدائية البسيطة.

ويبدو جليا أن كل النمو الحضاري الصيني قد تأثر بسيطرة العناصر الفاعلة عادة في نمو المجتمعات الزراعية المنغلقة على الذات، كما تأثر أيضا وحتى القرن السابع عشر، بالضغط الدائم للأقوام البدوية البدائية، القاطنة في شمالي وغرب الصين، والتي استطاعت في أكثر الأحيان أن تتغلغل في المناطق الصينية وتسيطر على الحكم، بحيث كان يتم إيجاد سلطات تستند دائما إلى المفاهيم العشائرية والقبلية. وبالتالي ظهرت المجتمعات الصينية المختلفة على أنها مجتمعات قائمة على أساس الإقتصاد الزراعي التقليدي المتوارث والذي أثّر بشدة، مع مجمل الظروف الإجتماعية والسياسية، في تكوين المفاهيم

الأسرية التي قامت عليها المجتمعات الصينية. وهكذا فإن مجمل الظروف الإقتصادية والإجتماعية والسياسية كانت وراء تطبع الإنسان الصيني بالمزاج المتميز بالوداعة والصفاء.

أ- الزراعة المروية وبدء التطور الحضاري

يؤكد المؤرخون الصينيون القدامى القول بأن حضارة بلادهم تعود إلى حوالى سبعة آلاف سنة؛ إلا أن التأريخ الحديث للحضارة الصينية يؤكد، من ناحيته، بأن التاريخ الحضاري الصيني لا يعود إلى أكثر من ١٥٠٠ سنة ق.م، طالما أن الآثار الموجودة والمتبقية من عصر أسرة "شانغ"، لا يرقى تاريخها إلى أبعد من ١٤٠٠ سنة تقريبا ق.م. وتدل هذه الآثار على وجود أقدم مركز حضاري متقدم في تاريخ الصين، من خلال ما ضمنه من أبنية ضخمة ومنسوجات حريرية وأوعية برونزية، ومن خلال ما خلفته من كتابات تشهد على هذا التطور الحضاري الهام. ولكن تجدر الملاحظة إلى أنه في بداية مرحلة أسرة "شانغ" هذه، لم تكن الزراعة المروية قد ظهرت بعد في الصين؛ إذ لم يكن الصينيون يومها، قد بدؤوا بشق التربة الغرينية في السهول الرسوبية لتأمين الزراعة المروية الضرورية للإستقرار والتوسع.

تظهر الأبحاث المختلفة أن الزراعة في بداياتها، في العصر الحجري الحديث، قد قامت في الصين على أساس الزراعة المطرية، على نحو ما قامت عليه في الشرق الأدنى؛ إلا أن الزراعة في الشرق الأدنى سبقت مثيلتها في الصين بعدة آلاف من السنين. وقامت الزراعة المطرية في شمال غرب الصين في المناطق المرتفعة نسبيا، ولم يتحول الصينيون إلى معرفة الزراعة المروية (الأساسية للإستقرار والتطور) وشق التربة الغرينية المترسبة وضبط المياه، على غرار ما حصل في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين، إلا في النصف الثاني من الألف الثاني ق.م. إذ أن الإعتقاد السائد يفيد بأنه، وكما حصل في بلاد ما بين النهرين، جرى التحول من الزراعة القائمة على الأمطار إلى الزراعة المروية، حينما اضطرت الجماعات إلى النزول من

الهضاب والمرتفعات إلى أحواض الأنهر، وذلك نتيجة زيـادة عـدد الأفـراد. وعدم كفاية الزراعة القائمة على الريّ المطري، هذا فضلاً عن دافع الـهروب من ضغط الأقوام الهمجية. لكل هذه الأسباب، فقد اضطـرّوا إلـى تجفيـف المستنقعات ورفع المياه من الأنهر، من أجل استخدامها في مجالات مختلفـة. وهكذا بدأت مرحلة الإستقرار الفعلي مع التوسّع في ريّ الأراضي الرسـوبية وتوسّع المستقرات والقرى الزراعية التي سرعان ما تحوّلت إلى مدن زاهرة.

ويعتقد "أ. توينبي" أن ظهور فجر المدنيّة في الصين ترافق مع تجديـدات تذكّر بظهور المدنيّة في كلٍ من مصر وحوض السند، بشكله المفاجىء والناتج عن حوافز خارجية قادمة من الغرب، وذلك على عكس التطوّر الذاتي الـذي ظهر في المدنيّة السومرية. وذكر "توينبي" أن هناك ثلاثة تجديدات مفاجئة في الصين وهي:

١- استعمال المركبات التي تجرّها الخيول.

٢- استعمال الكتابة المتأثرة بالنموذج السومريّ على نحو ما حدث مـع اختراع الكتابة الهيروغليفيّة المصريّة.

٣- الإستعمال المفاجىء للبرونز في صنع الأدوات والأسلحة والأوعيـة المستخدَمة في طقوس التضحية(١).

ب- ضغط الأقوام البدائية

كانت الجماعات الزراعيّة المستقرّة في مناطق الشمال والغرب، على مدى تاريخ الصين القديم والمتوسط، تخشى دوماً من غزوات وهجـرات الأقـوام البدائيّة الهمجيّة القادمة من مناطق منغوليا في الشمال ومن مناطق السهوب في الغرب، وهي أقـوام لم تعرف الزراعة والإستقرار؛ بل كانت ترى في أماكن

(١) راجع حول هذا الموضوع كتاب أ. توينبي: مرجع سابق- ص: ١١٠.

الإستقرار الزارعي، مراكز جذب شديدة الإغراء، وخاصة في مراحل الجدب والجفاف. لذلك كانت الجماعات الزراعيّة تتجه دوماً نحو التوسّع في الزراعة على ضفاف الأنهر الصغرى؛ ثم كانت في مراحل لاحقة، نتيجة زيادة عدد الأفراد في المستقرّات الزراعية وتلافياً لغزوات الأقوام الهمجيّة، تتجه نحو الإستقرارعلى ضفاف الأنهر الرسوبيّة الكبرى، كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً. والجدير بالذكرىأن الخشية من هجمات الأقوام البدائية، هي التي كانت وراء بناء الصين لسورها العظيم في القرن الثالث ق.م. وذلك من أجل صد غارات وغزوات الشعوب البدوية القادمة من الغرب ومن السهوب الآسيوية. بيد أنّ هذا السور العظيم لم يستطع عملياً وقف الغزوات الكبيرة، لا سيما منها غزوات المغول بقيادة "جنكيز خان" سنة ١٢١٢، ثم الغزو المنشوري الآتي من الشمال في القرن السابع عشر والذي أدّى في سنة ١٦٤٤إلى قيام أسرة "الماندشو" التي استمرت في الحكم حتى قيام الثورة الجمهورية بقيادة "صون يات صَن" عام ١٩١١. وكان الخوف من غزو الأقوام البدائية أحد الأسباب الرئيسية التي عملت على شد أواصر العائلة الصينية، لتكون القاعدة الأساس في البناء الإجتماعي والإقتصادي كما السياسي على مدار التاريخ الصيني.

ج- الأسرة والإقتصاد الزراعي

شكّل الإقتصاد الزراعي الطبيعي القائم على الإنتاج العائلي والعشائري وعلى الحرف المنزليّة، القاعدة الأساس للإنتاج على مدى تاريخ الصين وحتى بداية حركة التصنيع الحديث في أواخر القرن التاسع عشر. وقد ابتدأت هذه القاعدة الإنتاجية مع بداية نمو المستقرّات الزراعيّة البدائيّة البسيطة القائمة على الإنتاج الزراعي والمؤمّنة للإكتفاء الذاتي الأسري. ثم استمرّت مع تأسيس الأسر الحاكمة، منذ أسرة "شانغ" وبعدها أسرة "تشو" وغيرها، ولكن الطبقات النبيلة للأسر الحاكمة كانت في المراحل الأولى، تستولي على فائض الإنتاج؛ ثم راحت في المراحل اللاحقة، تسيطر على كامل الإنتاج وتترك للمنتجين المزارعين ما يكفيهم فقط للبقاء على قيد الحياة.

ساعدت الظروف التي مرّت بها المناطق الزراعيّة الصينيّة على استمرار الإنتاج الزراعي الأسري وعلى شد الأواصر الأسرية، مما جعل من الأسرة العنصر الأساس في وجود المجتمعات الصينيّة المختلفة. فقد شكّل الغزو الخارجي عاملاً هاماً في تماسك الأسرة الصينيّة، إضافة إلى العامل الهام الآخر الذي أفرزته أجواء المشاحنات التنافسية الداخلية ما بين النبلاء. فالمستقرّات الزراعيّة كانت دوماً معرّضة لغزوات الأقوام الهمجيّة، مما أوجب على جميع الأفراد التعاون من أجل صدّ هجمات المغيرين، لذا تشاركوا في العمل على إقامة أنواع من الأسوار حول مستقرات سكنهم، تمكّنهم من الدفاع عن أنفسهم. وهكذا فإن ما قاموا به من أعمال مشتركة ومن تعاون في سبيل تحقيق غاية أمنية واحدة، قرّبتهم من بعضهم البعض وشدّت الأواصر الأسرية فيما بينهم. كذلك فإن أجواء التنافس والصراعات ما بين الطبقات النبيلة ساهمت، من ناحيتها أيضاً، في تقوية التعاضد الأسري. إذ ما إن سيطرت أسرة "شانغ" على الحكم وبعدها أسرة "تشو"، وأقامت نوعاً من الأرستقراطية العشائرية، حتى دخلت الطبقات النبيلة في صراعات عنيفة فيما بينها، لكنّها لم تدخل الفلاحين في دائرة صراعاتها هذه؛ فانكفأ الفلاحون في مزارعهم منطوين على أنفسهم بعيداً عن حلبات صراعات النبلاء. وهكذا فإن هذه الظروف قد ساعدت في الواقع، أفراد الأسرة والعشيرة الواحدة على زيادة التماسك إلى حدّ التلاحم فيما بينهم.

كوّنت العادات والتقاليد العشائرية، التي سادت في عهد أسرة "تشو"، الأساس في تكوين المفاهيم الأسرية والعشائرية الصينيّة عامةً؛ إذ قامت سلطة "تشو" على أساس مبدأ سيادة الأسرة والعشيرة الأبوية الذي يقضي بتوريث السلطة للأبن الأكبر من الزوجة الأولى، بينما يتولّى باقي أفراد الأسرة من الذكور الألقاب النبيلة والمناصب. وبذلك تميّزت أسرة "تشو" الحاكمة بتمثيلها السلطة الأبوية، وكانت طبيعة العلاقات القائمة بينها وبين العائلات النبيلة الإقطاعية الأخرى، لا تختلف عن تلك القائمة ما بين الأسر الفلاحيّة العادية.

أي أن نظام علاقات الأفراد والجماعات ومجمل الحياة الإجتماعية، كان يقوم على مبدأ رابطة الدم الذي، على أساسه، اهتم الصينيون بتسجيل روابط القرابة الأسرية في أشجار نسب عائلية وعشائرية تعود إلى أبعد الجدود من الأجيال الأقدم عهودا. وهذا الإهتمام بالأنساب لم يقتصر على الأسر الحاكمة فقط، بل تعداه أيضا إلى أسر الفلاحين العاديين.

بمرور عدة قرون على سيادة المفاهيم الداعية إلى التضامن الأسري الضيق، باتت العادات والتقاليد المبينة لأهمية الوحدة والتماسك داخل الأسرة، المرتكز الأساس في تأمين حياة الأفراد وسؤددهم. واعتبر مفهوم قرابة الدم، إن على صعيد العائلة أو العشيرة أو القبيلة، هو الأساس في كل العلاقات الإجتماعية الضيقة والواسعة. وأصبح الصيني ينظر إلى الأسرة نظرة القداسة، بحيث أن وجوده كفرد إنما يكون من أجل العمل بعيدا عن المصلحة الخاصة الفردية أي في سبيل الأسرة أوالعشيرة باعتبارها الممثله للمصلحة العامة المتضمنة للمصلحة الخاصة. ومن خلال هذا المفهوم الأسري، طغى الشعور الصيني العام القائم على أساس احترام العادات والتقاليد التي ترفع من شأن الأسرة وتشيد بدورها، حتى باتت كل القيم والمعايير والمعاني تؤكد على واجب التفاني في سبيلها.

تقوم الأسرة في الصين، منذ القدم، على الروابط الأبوية، بمعنى أنها تخضع لسلطة الأب وعدالته، وترتكز على مبدأ البر الأبوي أي بر الأبناء بالآباء؛ ويعتبر هذا المبدأ من أهم خصائص التقاليد الأسرية الأخلاقية في الصين. كما تقوم الأسرة الصينية على أساس محبة الأم التي يتوجب عليها الخضوع التام لسلطة زوجها، وعلى محبة وطاعة الصغار للأخوة الكبار وبخاصة الأخ الأكبر فيهم. ويدخل ضمن عادات وتقاليد الأسرة الصينية الرغبة الدائمة في زيادة عدد الأبناء، بالإضافة إلى حق الرجل الدائم في تعدد الزوجات وحقه في الحصول على المحظيات وحقه المطلق في الطلاق. ومع سيادة مفاهيم الأسرة الأبوية الصينية حيث يسيطر الأب ويتميز الذكور بحقوق

خاصة بهم، ظهر الكره الشديد للبنات حيث سادت في الماضي ولفترة طويلة من الزمن، عادة وأد البنات وهن أحياء.

إن المفاهيم الأسرية في الصين، ظهرت كنقطة ارتكاز أساسية في تحديد معنى القيم الخلقية والسلوك الفردي السليم، حتى باتت المفاهيم الأخلاقية المرتكزة على المفاهيم الأسرية، هي أساس الثقافة الصينيّة، إن من حيث النشاط العام والخاص أو من حيث تشكيل البنية الثقافية عامةً. وهكذا نشأت القناعة بتمجيد لا بل بتقديس الأسلاف، وسادت عادات احترام الكبار وتبجيل العشيرة وتقدير الرجال واستصغار النساء، وسيطرت تقاليد الخضوع الكامل لرب الأسرة وللأخوة الكبار، وعمّت مشاعر البرّ بالوالدين. وانتقلت هذه المفاهيم الأخلاقية المتعلّقة بالأسرة لتتجسّد في الدولة، بشكل اعتبر فيه الصينيون الأسرة النموذج الأصلي للدولة التي باتت تمثّل في نظرهم، صورة مجسّمة للأسرة. لذلك فقد وجدوا بأن التنظيم في الدولة، يماثل ما يجري لهذه الناحية داخل الأسرة والعشيرة، بحيث تكون سلطة الحاكم مطلقة تماماً كسلطة رب العائلة؛ ويكون من واجب عامة الناس في الدولة، أن يخضعوا خضوعاً مطلقاً للحاكم، تماماً كما يخضع الأبناء للآباء في الأسرة. وعلى هذا النحو، استنسب الصينيّون المفاهيم الأخلاقيّة السائدة في الأسرة في تنظيم مسائل السلطة والحكم في الدولة.

على الرغم من تغيّر الظروف الإجتماعية والسياسية والإقتصادية العامّة على مرّ الزمن، نتيجة تبدّل الأسر الحاكمة وحلول طبقة الموظفين الإداريّين محل الطبقة الأرستقراطيّة القديمة، فإن ظروف الإنتاج الزراعي لم تتبدّل، كما أن علاقات الإنتاج بقيت على حالها؛ لذلك لم يطرأ أي تجديد على المفاهيم والعلاقات الأسرية، بل بقيت على حالها هي أيضاً. وهكذا فإن المفاهيم الأسرية بجميع أبعادها الفكرية والأخلاقية والتنظيمية، ما زالت سائدة عند الصينيّين في القرن العشرين، داخل بنية مجتمعية زراعية قائمة على الإنتاج والإكتفاء الذاتي. فالإقتصاد الزراعي البسيط شبه البدائي والقائم على الإنتاج

الأسري ما زال مهيمناً. لا بل يمكن القول إنه، وبالرغم من ظهور الكثير من المدن الزاهرة منذ مرحلة "تشو"، فإن ظاهرة سيطرة الحياة الزراعية الريفية بقيت سائدة على مدار التاريخ الصيني، سواء في مرحلة العمل اليدوي الجماعي في ظل ملكيّة الأسرة أو العائلة أو الملكيّة العامّة أو ملكيّة نبلاء الإقطاع، أو في مرحلة بدء الملكية الفردية في الظهور منذ آلقرن الرابع قبل الميلاد، عندما انهار النظام الأرستقراطي وظهرت طبقة الموظفين كصاحبة امتيازات وهيمنة وسلطان إلى جانب سيطرة الملوك والأباطرة.

د- وداعة وصفاء مزاج الإنسان الصيني

تركت الحياة الأسرية، بعاداتها وتقاليدها ومفاهيمها المنبثقة من قواعد المجتمع الزراعي التقليدي المنغلق والمتقوقع على ذاته، أثرها الواضح على طبائع وسجايا الإنسان الصيني. إذ إن طبيعة الإنتاج الزراعي البسيط الذي يترك الإنسان ضعيفاً، أمام الطبيعة المتقلّبة الجبّارة المدمّرة للزراعة أو المؤدّية إلى قحط المواسم، وضعت الإنسان الصيني أمام قناعات رأت في الوجود نوعاً من الوحدة بين الإنسان والطبيعة والسماء. كما اعتقد بأن السماء هي التي تحدّد وتقرّر وتسيّر كل ما في الوجود. لذلك رأى الصيني، وفق هذه النظرة لوحدة الوجود، بأن التجاوب والإنسجام مع الطبيعة والإستسلام لها هو الطريق الوحيد لتحقيق الهناء والسعادة، وهذا ما يعني القبول بحكم الأقدار دون تأفّف أو رفض. وكان مبدأ الإستسلام للطبيعة والإنسجام معها، هو القاعدة الأساس الذي انطلقت منه الفلسفة التاوية.

ونتيجة سيطرة المفاهيم والقناعات القائلة بوحدة الوجود الكوني والإنساني، نزع الإنسان الصيني إلى الهدوء وقبول الأمر الواقع أياً كان، أي سواء أكان طبيعياً، أم اجتماعياً أم سياسياً. ولذلك يمكن القول بأن جملة هذه المعطيات قد طبعت الإنسان الصيني بطابع الخلق السمح والوديع، ومن هنا جاء وصف البعض لهم بأنهم يتميزون بـ "صفاء المزاج، فإن رباطة جأشهم كانت (وما تزال) أكثر انتشاراً وأكثر وضوحاً عندهم منها لدى الشعوب الهندية. فلم تكن

المصائب التي تنسج بها مصائر الأفراد لتثير اضطرابهم قط كما لم يكن ليحركهم، أكثر من ذلك، وما ينزل بتاريخ شعبهم الاجتماعي من الكوارث الكبرى. ولقد دامت هذه الحالة الفكرية، على مدى تاريخ الصين تطبعهم بميسمها جماعات وأفراداً، على قدر متفاوت، أياً كان شكل الفكر الذي كانوا ينتسبون إليه. إن حكاية الصينيّين من التاريخ هي حكاية إذعان أكثر منها كثيراً حكاية فرح"(١).

إذا كان صفاء المزاج هو الصفة الغالبة عند الإنسان الصيني، فإن صفات الرقة والتواضع والسماحة والوداعة، هي أيضا من الصفات العامة التي يمكن أن ينعت بها الإنسان الصيني المزارع البسيط، هذا بالإضافة إلى صفة أخرى هامة جدا وهي الصبر على المكاره، وهي الصفة الأساسية التي كانت تهيمن على الإنسان والمجتمع الصيني في أكثر الأحيان.

المبحث الثالث

البنية السياسية للصين القديمة

بدأت مراحل الإستقرار في شمال غرب الصين، في أودية الأنهر العديدة، حيث بدأت أولى القرى الزراعية بالتحول كنقاط جذب للجماعات البدائية. وظهرت، مع كبر المستقرات الزراعية المتحولة إلى قرى، بوادر التمايز بين الأفراد. ولقد أخذ هذا التمايز بالتزايد، حتى تحول الى نوع من الهيمنة والسيطرة لبعض الأفراد، على نحو ما حدث في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل في بداية تطور مجتمعاتها الزراعية المبكرة. ونشأت بالتالي قيادات أو زعامات عملت على تنظيم المستقرات والقرى، بشكل سمح بنموها عن طريق استصلاح الأراضي وريها والعمل على تأمين الدفاع عنها. وتحولت هذه

---

(١) البان ج. ويدجيري: المذاهب الكبرى في التاريخ- من كونفوشيوس إلى توينبي-ترجمة نوقان قوقوط- دار القلم- ط.١- بيروت١٩٧٢- ص: ١٣-١٤.

القيادات أو الزعامات إلى نوع من الفئة المهيمنة المسيطرة. وكبر حجم وحدات الأراضي المزروعة، نتيجة التوسّع في الزراعة والزيادة في عدد أفراد المستقرّات والقرى الزراعيّة، ولكن الأمور لم تتطوّر إلى حدّ ظهور سلطة محليّة قويّة تنزع إلى السيطرة الكاملة على المستقرّات وتتحوّل بذلك إلى سلطة شبيهة بالملكيّة، وذلك إلى أن جاء الغزو البدوي بقيادة أسرة "شانغ".

أ- ظهور السلطة الملكية

أخذت قيادات أسرة "شانغ"، بعد غزو المنطقة في النصف الأول من الألف الثاني ق.م. تفرض سيطرتها على الوحدات الزراعية، على أساس التمايز الأرستقراطي البدائي البسيط، وهو ما سمح للمجتمعات الزراعيّة البسيطة التركيب الإجتماعي والإقتصادي بالنموّ والتطوّر التدريجي حتى أصبحت مجتمعات طبقية.

لم يستمر هذا النموّ والتطوّر التدريجي طويلاً، بسبب اجتياح هذه المناطق في حدود عام ١١٢٢ ق.م. على يد القبائل البدوية التي أسّست، بقيادة جماعة "تشو"، أسرة حاكمة في المنطقة، والتي استمرت بشكل أو بآخر في حكم بعض المناطق حتى عام ٢٥٦ق.م. ومنذ نهاية القرن الثاني عشر قبل الميلاد، نشأ مع حكم أسرة "تشو" حكم أرستقراطي إقطاعي واضح المعالم. إذ عملت أسرة "تشو" على توزيع المناطق الزراعية المختلفة على العديد من أمرائها وعلى القادة العسكريين الكبار الذين عملوا على انتصارها. وبهذا الشكل، نشأت ما بين سبعين وتسعين ولاية إقطاعية تمتعت بحكم ذاتي مستقل تحت السيادة النظرية لحكم أسرة "تشو". ولما لم يكن لهذه الأسرة دراية بأساليب الحكم المتحضّرة القائمة على الإدارة الفاعلة والمنظّمة، فقد نزع حكّام الولايات إلى الاستقلال بإدارة شؤون مناطقهم.

استمر هذا النوع من الحكم والإدارة في ظل سيطرة عائلة "تشو"، طيلة القرنين الأولين من الألف الأول ق.م. وساد نمط من الإستقرار لم تعرفه المراحل اللاحقة من حكم الأسرة ذاتها. وإذ طال حكم هؤلاء الأسياد على

مناطقهم وزال الخوف من بقايا أسرة "شانغ" والأسر المغلوبة الأخرى، بدأ التنافس والصراع بين فروع أسرة "تشو" في المناطق المختلفة؛ مما أدّى، في المراحل الأولى، إلى تفكك الولايات حتى أصبح عددها بحدود حوالي ٣٠٠ ولاية أو اقطاعية. ثم تضاءل هذا العدد نتيجة الحروب المتواصلة فيما بين الحكّام في المراحل التالية، حيث جرى ضم الولايات المغلوبة إلى المنتصرة.

تميّزت هذه الحروب بين الولايات، باقتصارها على فروع الطبقات النبيلة الأرستقراطية المسيطرة، ولم يتدخل الفلاحون الفقراء طرفاً فيها. ففي تلك المرحلة، لم يكن مبدأ الخدمة العسكرية الإجبارية قد عُرف بعد، وهو ما سمح باستمرار نموّ المناطق الزراعيّة المختلفة وسمح للفلاحين بأن يبقوا متماسكين ضمن وحداتهم الأسرية. وبما أن الأوضاع السياسيّة المتغيّرة كانت تهدّد على الدوام الإنسان الفرد العادي، فقد لجأ الانسان الصيني إلى تماسك الوحدات الأسريّة والقرويّة، مما أنتج نوعاً من الترابط الأسري القائم على الخضوع الكامل للتقاليد والعادات القديمة التي تشدّ أفراد الأسرة إلى بعضهم البعض على أساس احترامهم الوالد، لا بل تقديسهم له ولكبار السنّ في الأسرة. وبالمقابل خضعت مجمل الجماعات لسلطات الأرستقراطية الإقطاعية التي ملكت الأرض بمن فيها وعليها، بحيث بات الأفراد أقناناً زراعيين تحت سلطة ملاكي الأرض. وخضعت السلطات الأرستقراطية بدورها إلى السلطة الملكيّة المتمثلة بقيادة رأس السلطة العشائريّة لأسرة تشو. وبذلك بدأت مع أسرة "تشو"، ظاهرة الحكم الملكي التي استمرت على مدار التاريخ اللاحق بشكلها الأمبراطوري حتى القضاء عليها مع الثورة الجمهورية في العام ١٩١١.

ب- تطور البنية الإجتماعية والإدارية

ظهر التنافس والصراع، منذ وصول أسرة "تشو" إلى السلطة، ما بين أطراف الأسر النبيلة المنتصرة وبقايا الأسر النبيلة المغلوبة؛ كما بدا التنافس أيضاً، ضمن الأسر النبيلة المحلية فيما بينها، على احتلال المناصب العامة وفي الحصول على نتاج الأراضي. غير أنه، بعد استمرار الحروب

الأرستقراطية بين مختلف الولايات وضم المنتصرين للدويلات المغلوبة إلى مناطقهم، وخاصة بين عامي ٧٧١ و٥٠٦ ق.م، حدث تناقص في عدد الدويلات المحلية حتى بلغ العشرين، ورافقه تغيير عميق داخل المجتمع الصيني القديم. إذ لم يعد الأمر يدعو للإستقرار، لا بالنسبة إلى الطبقة الأرستقراطية ولا إلى العامة من الشعب التي كانت محلاً للسيطرة المتغيّرة من حين إلى آخر بحسب الأسر الغالبة. فالتبدّلات الإجتماعية كانت عميقة جداً، بحيث أنها ولّدت شعوراً عاماً بعدم الإطمئنان والإستقرار؛ إذ تغيّرت الأحوال كثيراً بعد القرن الخامس ق.م، نتيجة أطماع الملوك في التوسّع الكبير بإتجاه الشمال والجنوب وحتى باتجاه الشرق، وفي الاحتكاك بالشعوب البدوية في السهوب من الغرب. كما تغيّرت الأوضاع بكاملها، نتيجة لجوء الحكّام إلى استخدام السلطة المطلقة لتأمين قوّتهم في الحكم، ولو على حساب الخروج عن العادات والتقاليد المتوارثة والتي، على أساسها، كان يتم مثلاً اختيار القادة العسكريين والإداريين من أبناء الطبقة النبيلة؛ لكن الحكّام تنكّروا لهذا العرف التقليدي، وقاموا باستخدام الرجال الذين أثبتوا الجدارة في تولّيهم شؤون الحرب والادارة.حتى ولو كانوا من عامة الشعب، متخطين في ذلك العادات والتقاليد المتوارثة منذ القدم.

وبالنتيجة، حصل تبدّل جذري في التركيبة التقليديّة للمجتمع، وفي العلاقات التي تحكم مجمل البنى الإجتماعية والإقتصادية والسياسية. إذ نشأت طبقة جديدة من الإداريّين والقادة العسكريّين، راحت تنافس الطبقة النبيلة في الحصول على الثروات والامتيازات المختلفة، وخاصة في بعض المناطق التي عرفت تحديثاً للوضع الاداري لديها، وذلك عبر تقسيم ممالكها إلى "تشون" أي محافظات يديرها موظفون يعيّنهم الملك من خارج الإقطاعات المتوارثة. ثم تطوّر الوضع الإداري قدماً أكثر فأكثر، بتقسيم هذه المحافظات، إلى وحدات إدارية أصغر منها تسمى "هسين" باللغة المحلية، وهو ما مكن الملوك بالتالي،

من زيادة بسط سلطتهم المطلقـــة، علـــى أنقـــاض النظـــام الأرســـتقراطي أو الإقطاعي السابق.

وكان من نتائج تطوير وتحديث الإدارة في دولة "تشين" في أواسط القـــرن الرابع ق.م، أن زالت البنية الأرستقراطية الموروثة، وفتح المجال واسعا أمـــام العامة للوصول إلى تبوء أعلى المراكز العسكرية والإدارية، وقد حـــدث كـــل ذلك بهدف تعزيز قوة السلطة العسكرية.

بيد أن غياب الدور القيادي للطبقة النبيلة التقليدية، مع ضـــرورة إغـــداق النعم والخيرات على القيادات الإدارية والعسكرية الجديدة، أدى من ناحيتـــه، إلى تبدل في مفهوم الملكية العقارية القديمة المتوارثة بين أبناء الأسر النبيلـــة. إذ عمل الملوك على نزع الملكية من الأسر النبيلة القديمة لتوزيعها على القـــادة العسكريين والإداريين الجدد؛ وعملوا على جعل الملكية قابلة للإنتقـــال بيـــن مختلف الأفراد. كما وجد الملوك ضرورة للتوسع في الأراضي الزراعية تلبية للتزايد السكاني واستجابة للرغبة في الحصول على وفورات الإنتـــاج الـــذي يساهم في زيادة قوتهم. لذلك تركز هم السلطة على تنمية وتطوير الزراعـــة، عن طريق جعل الأرض قابلة، كملك خاص، للبيع والشراء. إلى جانب أنـــها فرضت الخدمة العسكرية على الفلاحين وفرضت نظاما لجباية الضرائب. وقد أدى كل ذلك إلى تحول الإداريين المشـــرفين علـــى كـــل الأمـــور والقـــادة العسكريين، ليصبحوا هم القادة الفعليين في البلاد إلى جانب المدرسين الذيـــن كانوا يقومون بتدريس طالبي الوظيفة الإدارية، مثلما كان يفعل "كونفوشيوس"، الفيلسوف الصيني الكبير. وأصبحت الإدارة بذلك ملكا لأصحـــاب الكفايـــات العلمية بغض النظر عن الأصول الأرستقراطية المفروضـــة ســـابقا كشـــرط أساسي لتولي هذه المناصب.

كان لا بد لمجمل هذه التبدلات والتغييرات، من أن تـــؤدي إلـــى تحـــول جذري في كامل البنية الإجتماعية، وإلى تبدل في العلاقات القائمة مـــا بيـــن الأفراد والجماعات. وبالنتيجة أحدثت هذه التحولات تغييرا نوعيا وكميا فـــي

التراكمات المعرفية، كما ألحقت تغييرا هاما في البنية الذهنية للإنسان الصيني وللمجتمع برمته. وهذا ما أوصل بالنتيجة، إلى أن تصبح أواخر هذه المرحلة، المعروفة بفترة الربيع والخريف (٧٢٢-٤٨١ ق.م.)، بداية مرحلة إبداعات الفلسفة الصينية التي ولد وعاش فيها "لاو تزو" (٦٠٤-٥١٧ ق.م.) و"كونفوشيوس" (٥٥١-٤٧٩ ق.م.). وقد بقي هذا الإبداع مستمرا في الفترة اللاحقة المعروفة بعصر الدول المتحاربة (٤٠٣-٢٢١ ق.م.).

ج- السلطة الإدارية

في هذه المرحلة الهامة من التحولات الإجتماعية ومن التطور الإداري، تم اللجوء إلى سك النقود المعدنية وحفر القنوات المائية، فتوسعت أعمال الزراعة وتسهلت عملية انتقال المواد الإستهلاكية المتنوعة بين المناطق، الأمر الذي شجع التجارة وسهل انتقال القوات العسكرية ما بين المناطق، مما ساعد على فرض هيمنة السلطات المركزية. وفي القرن الرابع قبل الميلاد، عمد الصينيون إلى جانب هذه التجديدات المهمة، إلى استعمال الحديد بدلا من البرونز، وإلى استخدام المحراث الذي يجره الثور، مما ساهم عموما في تطوير الإنتاج الحرفي والزراعي بشكل كبير. وهذا ما استوجب أيضا التوسع في أعمال الإدارة بغية الإشراف على أمور الإنتاج في سائر نشاطاته.

كان للتوسع في عمل الإدارة واستخدام الموظفين من خارج الطبقات النبيلة، آثاره البعيدة على المجتمع الصيني. إذ تحول هؤلاء الموظفون إلى طبقة سيطرت فعليا على ملكية الأرض وعلى توجهات الحكام؛ وأصبحت الحلقة الأساسية المتنورة التي تربط ما بين السلطة العليا والشعب. ولما أيقن أفراد هذه الطبقة بأن مصلحتهم الكاملة، إنما تكمن في استمرار السلطة المطلقة بالإعتماد على استخدام كفاءاتهم، فقد وضعوا كل معارفهم في خدمة الحكام، من أجل تنظيم الإدارة وتسييرها حسب ما تمليه عليهم مصالحهم الخاصة قبل مصالح الملوك.

وهكذا تطورت أوضاع الموظفين الإداريين، وتوصلوا لأن يصبحوا هم أصحاب النفوذ وأهل الفكر في مختلف الممالك الصينية. وبذلك، نشأت المدارس الفلسفية المختلفة في مرحلة الدول المتحاربة، حتى باتت هذه المرحلة تعرف بإسم "عصر المئة مدرسة فلسفية". وكان يغلب على أكثرية هذه المدارس، طابع الإهتمام بالحياة العملية، من دون الإهتمام مباشرة بالعلم أو بالماورائيات، وذلك باستثناء قلة منها وهي لم تستطع فرض وجودها كبقية الفلسفات الأخرى.

١-**تطور فكرة حكم القانون:** إن نمو طبقة الإداريين، التي أوجدت أفكارا تتلاءم مع مصالحها ومصالح أسيادها الملوك، كان السبب المباشر وراء ظهور فلسفة كاملة أو مدرسة فلسفية قائمة بذاتها، عرفت بإسم "المدرسة القانونية". وقد رأت هذه المدرسة في الكفاءة، بدل النبالة في الأصول، المعيار الأساسي الذي يتوجب اعتماده في تولي المناصب العامة. إلى جانب ذلك، فقد أكدت على نزعة الإنسان السيئة أو الشريرة بطبيعته، ونادت بالتالي بوجوب خضوع الأفراد لأوامر الحكام وللقوانين التي يضعونها؛ لأن، فيها وبها، تتأمن الحماية من طبيعة الإنسان السيئة. كما أكدت على وجوب الحد من سيطرة العادات والتقاليد.

وهكذا وتحت تأثير هذه النزعة الجديدة، بدأت السلطة في ولايتي "تشي" (٥٣٥ق.م.) و"تشين" (٥١٢ق.م.) بوضع سلسلة من التشريعات المتميزة بالقساوة والشدة على العامة من الناس بدل حكم العادات والتقاليد الموروثة. لذلك راح الناس يئنون وينادون برفع ظلم الحكام وجور القوانين؛ الأمر الذي فرض على الحكام، بعد فترة وجيزة، ضرورة تضييق دائرة القانون وحصرها فقط في القضايا السياسية والعامة للدولة، والعودة إلى حكم العادات والأعراف في القضايا اليومية للناس.

بعد فترة من الزمن، جمعت أكثرية هذه القوانين التي اعتبرت بمثابة الأسس التي قام عليها النظام السياسي في الصين، وأطلق عليها اسم "دستور-

جو". وترجع الروايات الأسطورية الصينية هذه القوانين إلى "جو-جونغ "، عم "تشو الثاني" وكبير الوزراء في القرن الحادي عشر قبل الميلاد. غير أن واقع هذه النصوص يدل على أنها وضعت في أواخر عهد أسرة "تشو" وليس في أوائلها، بدليل سريان روحية أفكار "كونفوشيوس" و"منشيوس" فيها؛ وهي تبين قناعات عامة لأسس الحكم والمفاهيم السياسية الأسطورية. ويقوم الشك في مصداقية هذه الروايات، على أساس أنه لا يمكن أن تكون هذه القوانين من وضع شخص واحد معين، وإنما هي نتاج تشريعات طويلة متلاحقة، ولأن روح الفيلسوفين "كونفوشيوس" و"منشيوس" ظاهرة فيها؛ لذلك يعتقد بأنها وضعت في مراحل لاحقة بحدود القرن الثالث ق.م. إلا أنها تبين، بوضوح تام، كامل القناعات الصينية المتعلقة بالنظام السياسي؛ وهي تتركز ضمن ناموس "قوامه امبراطور يحكم نيابة عن الخالق، وإنه "ابن السماء" يستمد سلطانه مما يتصف به من الفضيلة والصلاح؛ وأعيان، بعضهم بحكم مولدهم، وبعضهم بحكم تربيتهم وتدريبهم، يصرفون أعمال الدولة؛ وشعب يرى أن واجبه فلح الأرض، يعيش في أسر أبوية، ويتمتع بالحقوق المدنية ولكنه لا رأي له في تصريف الشئون العامة؛ ومجلس من ستة وزراء كل واحد منهم على ناحية من النواحي الآتية وهي: حياة الامبراطور وأعماله، ورفاهية الشعب وزواج أفراده المبكر، والمراسيم والتنبوات الدينية، والإستعداد للحروب والسير فيها، وتوزيع العدالة بين السكان وتنظيم الأشغال العامة"(١).

إذن ركزت المدرسة القانونية على ضرورة خضوع الناس لحكم القانون بدلا من اتباع الأعراف والعادات والتقاليد؛ وهو ما جعل حكام المناطق المختلفة في الصين، يجدون في المنطلقات الفكرية لهذه المدرسة، ركيزة للحكم المطلق الذي اعتمدوه. لذلك يمكن القول بأن فكر هذه المدرسة كان يمثل في حقيقته فلسفة الحكام؛ كما كان في الوقت ذاته الوسيلة التي استخدمها الموظفون في التودد والتقرب من الحكام، لتأمين دورهم القيادي في المجتمعات الصينية.

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٢١-٢٢.

ولقد قاوم كونفوشيوس، وتلامذته من بعده، المدرسة القانونيـــة؛ وعملـــوا على إظهار مفاسدها الفكرية والسلوكية. لذلك أمر الأمـــبراطور الأول "شـــيه هوانغ-تي" سنة ٢١٣ ق.م، استجابة منه لحقد الملوك والاداريين على فلســـفة "كونفوشيوس"، وبتحريض من وزيره "لي سوو"، بإحراق جميع الكتب غـــير التابعة للمدرسة القانونية؛ كما استطاع الوزير نفسه بعد عام واحـــد، أن يقنـــع الأمبراطور بدفن حوالى ٤٧٠ عالما وهم أحياء، وذلك للإبقاء فقط على فكـــر المدرسة القانونية.

٢- **الإمتحانات الإدارية:** شكلت طبقة الإداريين مشكلة كبرى للحكام فـــي كل محاولة إصلاحية حاولوا القيام بها. كما كانوا الســـبب المباشـــر وراء اندلاع العديد من الثورات في الكثير من الممالك قبل توحد الصين وبعده. كما كانوا هم المسؤولون عن ثورة عام ٢٠٩ ق.م. التي أدت، في نهاية المطـــاف، إلى إفنائهم جميعا. ولذلك قام "ليوبانغ" (كاو-تســـو) المؤســـس لأمبراطوريـــة "الهان"، بوضـــع أســـس جديـــدة لاختيـــار الموظفيـــن فـــي الإدارة العامـــة للأمبراطورية؛ فكان يطلب من جميع القيادات في كل الممالك، إرسال الطلاب الصالحين للعمل إلى العاصمة، لكي يجري اختيار المناســـبين منـــهم لمـــلء الوظائف. وجرى بعد ذلك، وضع أسس متطورة أكثر لاختيـــار الموظفيـــن؛ وكانت تقضي بإجراء سلسلة من الإمتحانات الرسمية المتسلسلة، التـــي تبـــدأ بصورة أولية بإجراء امتحان رسمي في المناطق المحلية، وتنتهي في العاصمة بامتحان لجميع الناجحين في المناطق العديدة؛ وكانت الإمتحانات تجري علـــى أساس مبادىء الفلسفة الكونفوشيوسية ووفق أسلوب كتبها المعروف، وبحيـــث يقوم علماء كونفوشيوسيون بإجراء هذا الإمتحان*.

(*) ظل أسلوب اختيار الموظفين عن طريق نظام الإمتحان الأمـــبراطوري جاريـــا فـــي الصين حتى عام ١٩٠٥. ولكن ما تجدر ملاحظته، هو أنه في فترة حكم بعـــض الأســـر الأمبراطورية، كان يتم إلغاء نظام الإمتحان الأمبراطوري، ليعاد تطبيقه في مراحل لاحقـــة مع المحاولات المستمرة في تجديده..وفي مراحل أخرى، كان يعاد التشـــديد علـــى التقيـــد بأساليب التقاليد القديمة.

وسريعا ما تحول الإداريون الكونفوشيوسيون إلى طبقة جديدة سيطرت على مجمل الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية، تماما مثلما كانت عليه الحال في السابق مع طبقة الموظفين القانونيين. وأصبحت طبقة الإداريين الجديدة، كسابقتها، حجر عثرة أمام كل إصلاح، وشريكة في القضاء على كل حاكم يعمل من أجله.

في سنة ٦ ق.م. عندما حاول الأمبراطور وضع حدود معينة لمساحة الارض المملوكة من الأفراد، وقف الموظفون الإداريون ضد التنفيذ، مما أدى إلى استفحال مشكلة الأراضي الزراعية، واندلعت بالنتيجة ثورة عارمة وتم القضاء على أسرة "الهان" الغربية. وفي العهد اللاحق، قامت ثورة الفلاحين في "شانتونغ" سنة ١٨م، وقد انتهت بقيام امبراطورية "الهان" الغربية سنة ٢٣م. التي قامت بإخماد الثورة في عام ٣٦م. وأعادت الطبقة الكونفوشيوسية إلى رأس الإدارة، مما أعطاها قوة أكبر، وحولها لتصبح حاوية أو جامعة لأسس المدرسة القانونية والكونفوشيوسية في آن معا. ظلت طبقة الموظفين الكونفوشيوسيين والفلسفة الكونفوشيوسية المتبدلة والمتجددة أو المستحدثة، تسيطران على الوضع الإجتماعي والسياسي والفكري بشكل شبه كامل خلال أكثر مراحل تاريخ الصين. ولعل أهم ما يؤكد هذه السيطرة، هو إقدام الحكم الشيوعي المعاصر في الصين بقيادة "ماوتسي تونغ" في عام ١٩٦٦، على إعلان الثورة الثقافية المستمرة التي استهدفت القضاء على تلك المفاهيم والتقاليد المنبثقة عن الفلسفة الكونفوشيوسية؛ ولذلك أتت هذه الثورة الثقافية حاملة شعار تحطيم التقاليد والعادات والأفكار والثقافة القديمة.

د- مرتكزات السلطة

أنتجت الغزوات والهجرات المتلاحقة والمتجهة من المناطق البدائية في غرب الصين إلى المناطق الزراعية المستقرة، أهم العناصر المؤثرة في تشكل الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية لتاريخ الصين في مراحله القديمة والمتوسطة وفي بداياته الحديثة مع حكم المنشو سنة ١٦٤٤، مع الملاحظة إلى

أن الصين كانت تتقبل على الدوام، هؤلاء المهاجرين والغزاة وتصيننهم في آخر الأمر، أي تجعلهم صينيين. وقد أدى هذا الواقع إلى نوع من التمازج والإنصهار الذي جعل من الصينيين خليطا من شعوب وأقوام متحدرة من أصول مختلفة. ولما هيمنت الأقوام البدوية الهمجية بقيادة أسرة "تشو"، لفترة طويلة من تاريخ الصين قاربت التسعمائة سنة (١١٢٢-٢٢١ ق.م.)، طبعت البلاد بطابعها؛ وجعلت، من عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها وحتى حروبها، منطلقا لمختلف التطورات الحضارية التي عرفتها الصين.

عندما يجري الحديث عن تاريخ الصين القديم قبل عام ٢٢١ ق.م، فإن ما يعنيه، في حقيقة الأمر، هو تاريخ هذه العائلة بفروعها المتعددة. وعندما يجري الحديث عن الثقافة والعادات والتقاليد القديمة السائدة في البلاد، فإنما يعني ذلك الحديث عما كان مسيطرا من ثقافة وعادات وتقاليد لدى الطبقات النبيلة المتحدرة من سلالة عائلة "تشو" نفسها. فلما كتب "كونفوشيوس" عن التقاليد والعادات والأخلاق، استند إلى كتب العصور القديمة والسائدة في المراحل المختلفة عند الطبقات الأرستقراطية التشوية.

إذن، إن الواقع الإجتماعي والحضاري للصين القديمة وعلى الأقل حتى القرن الرابع ق.م. كان متأثرا بالطبقة الأرستقراطية التشوية. "وفي بلاط نبلاء الإقطاع، نشأت طريقة التحية التي امتاز بها الصينيون المهذبون، كما نشأت فيها شيئا فشيئا تقاليد من الأخلاق والإحتفالات ومراسم التكريم، بلغت من الدقة حدا يكفيها لأن تحل محل الدين عند الطبقات العليا في المجتمع"(١).

١- من حكم الطبقة الأرستقراطية إلى الإدارية: تزعزعت العلاقات الإجتماعية، حين سيطرت طبقة الموظفين على شؤون الحكم وتقوضت أركان الحكم القديم القائم على سيطرة الطبقة النبيلة، وهو ما أدى إلى انهاء النظام الإقطاعي الأرستقراطي القديم وتأسيس نظام ملكي مطلق يقوم على سيطرة

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٢٠.

طبقة الموظفين. حاول المفكرون إيجاد المبادىء والأفكار التي يمكن أن يقوم عليها النظام في المجتمع وينبني بمقتضاها نظام الحكم، بغية تأمين الأمن والإستقرار؛ ومن هذا المنطلق، حاول "كونفوشيوس" رد الإعتبار إلى الأسرة ، من خلال تأكيده على أن صلاح المجتمع وتماسكه يعتمد أساسا على صلاح الأسرة وتماسكها. كذلك حاول مفكرون كثيرون غيره، إيجاد القواعد والمبادىء التي يجب أن يقوم عليها المجتمع، من خلال نظريات مختلفة، جاهد كل مفكر منهم إثبات صحة توجهاته من خلالها.

وحين وطد أتباع المدرسة الكونفوشيوسية سيطرتهم على الإدارة، وأصبحوا أصحاب السلطان والقوة، بدأوا يأخذون بمرتكزات فكر مدرسة المشرعين التي تقول بسيطرة القوانين الصادرة عن الحكام وبضرورة خضوع الناس لها. وهكذا تبدلت الأوضاع والأفكار في كثير من المجالات؛ إذ مع تزايد هيمنة الإداريين الكونفوشيوسيين المتسلحين بمبادىء المدرسة القانونية القائلة بالخضوع للقوانين الملكية، وصل الأمر إلى إيجاد مبادىء جديدة معدلة أو لاغية للمبادىء القديمة التي كانت ترتكز عليها سلطة الملوك. وحينما قامت ثورة الفلاحين وقضت على حكم أسرة "تشين" سنة ٢٠٧ ق.م، وصلت الأمور إلى تأسيس حكم أسرة جديدة وهي أسرة "هان".

كان "هان كاو تزو"، مؤسس هذه الأسرة الجديدة، ابن فلاح بسيط استطاع أن يسجل، لأول مرة في تاريخ الصين، سابقة تولي فرد من عامة الشعب عرش السلطة. وأعلن منذ توليه السلطة وبهدف كسب تأييد طبقة الموظفين، وجوب خضوع الأمبراطور لنصائح وزرائه، وضرورة موافقة هؤلاء على كل أمور الحكم؛ وقد تحول هذا الإعلان إلى عرف وتقليد، بحيث كان أي قرار امبرطوري لا يحظى بموافقة الوزراء، لا قيمة له. ولما كان الوزراء يمثلون قمة الهرم الإداري لطبقة الموظفين الكونفوشيوسيين المتسلحين بالفكر القانوني، فقد سيطروا وهيمنوا على شؤون الحكم والسلطة. والسلطة من

جهتها، كانت مرتكزة على المبدأ الكونفوشيوسي القائل بالحد من سلطة الملوك وتوجهها لصالح العدالة التي تحدد مفاهيمها طبقة الإداريين الكونفوشيوسيين.

٢- **حكم السماء والأسلاف:** كانت الطبقة النبيلة تعتبر نفسها من سلالات أبطال أسطوريين أسبغت عليهم صفات إلهية. وكانت تعتقد بأن أسلافها يراقبون، وهم في السماء، أحفادهم؛ ويحددون مصائرهم من خلال مراقبتهم أعمال وتصرفات هؤلاء الأحفاد على الأرض. إنطلاقا من ذلك، غدا تقديس الأسلاف الأسطوريين، الذين يعيشون في مكان ما في السماء، المبدأ الأساس الذي تقوم عليه علاقة الأبناء بأسلافهم التاريخيين. ومن هنا انبثق مبدأ تقديس الأسرة الذي يفرض التقيد بالقواعد المنظمة لها وبالقواعد الخلقية وبمبادىء السلوك القويم القائم على العادات والتقاليد التي تربط الأحفاد بالأسلاف؛ لأنه، بهذا التقيد، يتأمن للأحفاد السلام والسعادة، إذا ما رضي الأسلاف عنهم. لذلك وجب على الأحفاد التقيد بالمبادىء والقواعد التي حددها الجدود، ووجب عليهم تقديم القرابين إلى أرواحهم، والعمل على تنفيذ رغباتهم التي يمكن معرفتها عن طريق العرافة والسحرة. لذلك قامت الطبقات الأرستقراطية على أساس التماسك العائلي والتقيد بالمبادىء والعادات والتقاليد التي تشيد بفكرة إكبار وتمجيد العائلة، وتقديس الآباء والأجداد؛ وكانت تعتبر عصيان الأبناء وعدم الخضوع للأخوة الكبار، من الجرائم التي تستوجب أشد العقاب. من هنا، كان الدور الكبير للأسرة في البناء الإجتماعي كما الإقتصادي، والذي تحول ليكون أيضا المرتكز الأساس في البناء السياسي، على مدى التاريخ الصيني.

كون الإيمان والإعتقاد بالترابط مع الأسلاف وحدب الأجداد على الأحفاد، القاعدة القائلة بأن أبناء الطبقة الأرستقراطية يستمدون سلطانهم وقوتهم من سلطة وقدرة أسلافهم القادرين، وهم في السماء، على التأثير في الحياة الأرضية. وبما أن أبناء هذه الطبقة يختلفون بأصولهم وقدراتهم وسلطانهم، عن بقية العامة من الناس الذين يفتقرون للأصول القدسية كما يفتقدون الرعاية وتوجيه الأرواح من السماء، فقد وجب عليهم، هم أبناء الطبقة الأرستقراطية،

إستلام زمام كل الأمور وتوجيه العامة التي عليها تنفيذ ما تراه هـذه الطبقـة النبيلة.

هذا التصور عن السماء، يرجع في أساسه إلى اعتبار آلهة السماء أسـمى الآلهة وأرقاها؛ لذلك آمن الإنسان العادي، وهو أساسا الفلاح البسـيط، بـهذه المبادىء والقناعات الأرستقراطية، القائلة بالأصول الأسطورية للطبقة النبيلـة وبملكيتها لكل شيء. واقتنع الفلاح بأن عليه الكد والعمل، مقابل الحصول على ما يؤمن له البقاء، في ظل تبعية وسيطرة الطبقة النبيلة. ولمـا كـانت أسـرة "تشو" قد سيطرت بالقوة على حكم الصين، فإن ملوكها لم يستطيعوا الإسـتناد إلى مبدأ الحكم المتوارث عن الأسلاف الأسطوريين، فأوجدوا بالمقابل مبـدءا آخرا يبرر حكمهم ويستندون إليه، وهو المبدأ القائل بـ"التكليف الإلـهي". إذ اعتبرت أسرة "تشو"، بأنها قامت باجتياح بلاد الصين وتولي الحكم فيها، تنفيذا وتلبية لأمر السماء؛ كما اعتبرت بأن الملك هو ابن السماء الذي أوكلت إليـه مهمة الحكم.

٣- إنتداب السماء للحكام وحق الإداريين بالثورة: بعدما استتبت الأمور واستقرت بالإرتكاز على المبادىء والقواعد الجديدة التي وضعها المفكـرون الإداريـون الكونفوشيوسـيون، وضـع "تونـغ تشـونغ-شـو"، المستشـار الكونفوشيوسي للأمبراطور "وو-تي" (Han Wudi) (حكم ما بيـن ١٤٠-٨٧ ق.م.)، مبدءا جديدا للحكم يقول بأن حكم أية أسرة، إنما يقوم بموجب انتـداب من السماء التي يمكنها أن تلغيه في أي وقت إذا ما وجدت ضـرورة لذلـك؛ ويمكن معرفة سحب السماء لهذا الإنتداب عن طريـق حـدوث اضطرابـات اجتماعية أو حدوث نكبات طبيعيـة. ولمـا كـانت معرفـة علامـات هـذه الإضطرابات والنكبات عائدة إلى الإداريين الكونفوشيوسيين أنفسهم، فقد زادت سيطرة هؤلاء حتى أصبحت في أيديهم سلطة تقرير زوال حكم معين ومجـيء حكم آخر مكانه، الأمر الـذي جعـل منـهم سـلطة رقابـة علـى النظـام الأمبراطوري. لذلك كان كل ملك أو كل أسرة تصل الى الملك بالقوة، تقـول

بأن السماء إنما انتدبتها لتولي شؤون الحكم. وهذا ما فعله مثلا الأمبراطور "وانغ مانغ" سنة ٩م. الذي اعتبر نفسه منتدبا من السماء خصيصا لحل مشكلة الأراضي المستفحلة التي سببت القضاء على أسرة هان الغربية وعلى الأمبراطور "وانغ مانغ" نفسه فيما بعد. إلا أن هذا المبدأ كان يعني في العمق، الإعتراف بحق مقاومة الطغيان أو بحق الثورة، وهو ما أكد عليه المفكر الكبير "منشيوس" في كتاب "التاريخ". إذ أن تفويض السماء وانتدابها الملوك لحكم الناس، إنما يستهدف الخير والهناء لهم؛ فإذا لم يتقيد الملوك بعمل الخير وظلموا واستبدوا وفشلوا في مهمة الحكم الملقاة على عاتقهم، فإن ذلك يعني فقدانهم حق الحكم، وبالتالي تغير السماء حق التفويض أو الإنتداب إلى ملك آخر. فالملوك الصينيون الموجودون في أعلى السلطة، لا يحكمون بموجب الحق الإلهي، كما كان الحال سابقا وكما كان عليه في بلاد ما بين النهرين أو في أوروبا في العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة، وإنما يحكمون فقط بموجب تفويض سماوي مقيد بمبادىء الخير والهناء وبالعادات والتقاليد. لذلك وردت في كتاب التاريخ عند "كونفوشيوس" العبارة الآتية: "حماية السماء لا يتأتى الحفاظ عليها بسهولة، ومن الصعوبة الاعتماد المطلق على عدالة السماء"(١).

غير أن حق الإعتراض على الملوك أو مقاومة طغيانهم، كان محصورا بطبقة الإداريين الذين يقررون، عن طريق العرافة، كل شيء. وكان الصينيون يرددون عبارة "تغيير التفويض" للتعبير عن الثورة وتغيير الملوك. وهكذا سيطر الفكر الكونفوشيوسي، كما سيطرت طبقة الموظفين الكونفوشيوسيين على الإدارة في البلاد. وعمد الأمبراطور "وو تي" (١٤٠-٨٧ ق.م.) إلى تقوية الكونفوشيوسية وفرض مبادئها وفلسفتها، كما حاول أن يضع أول تجربة

(١) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- الجزء الأول- دار المعارف بمصر- مكتبة الدراسات الفلسفية- (بدون تاريخ)- ص: ٢٩.

لاشتراكية الدولة في التاريخ، وقد جاءت شبيهة بما حاوله النظام الفرعوني لجهة جعله موارد الثروة بأجمعها ملكا للدولة، لمنع الأفراد والطبقات من "أن يحيطوا أنفسهم بثروة الجبال والبحار وليجنوا من ورائها الاموال الطائلة، ويخضعوا لهم الطبقات الدنيا". ولذلك احتكرت الإدارة الحكومية استخراج الملح من باطن الأرض، كما احتكرت استخراج وتعدين الحديد وعصر الخمور وبيعها. وقضت على سلطة التجار، وأقامت نظاما وطنيا للنقل، ووحدت الأسعار في الأمبراطورية وسكت النقود المعدنية وأقامت المنشآت العامة؛ فازدهرت البلاد ازدهارا كبيرا. وفي سنة ٩م، حاول الأمبراطور "وانغ مانغ" الذي وصل بالقوة إلى السلطة، أن يقوم بالمحاولة نفسها، إلا أنه فشل وسبب الثورة الفلاحية التي قضى عليها مؤسس أسرة هان الشرقية سنة ٣٦م. كما ستشهد الصين تجربة مماثلة في القرن الحادي عشر الميلادي مع الأمبراطور "تاي دزو" من أسرة "سونغ" ووزيره "وانغ آن شي".

المبحث الرابع

أسس الفكر الصيني

يظهر من خلال تتبع تطور الفكر الحضاري الصيني، أن الإبداعات الفلسفية والفكرية العديدة في الصين، قد تجلت واضحة في القرون الثلاثة الأخيرة من سيطرة أسرة "تشو"، وقبل إنشاء الأمبراطورية الموحدة للصين (أي من القرن السادس إلى الثالث قبل الميلاد)؛ ففي هذه الفترة، لمع العديد من مفكري الصين وفلاسفتها من أمثال "لاتزو" و"كونفوشيوس" و"موتزو" و"منشيوس" و"هسون تزو" وغيرهم ممن كونوا المئة مدرسة فلسفية. وكان محور إبداعاتهم الفكرية يدور أساسا حول الإهتمام بالشؤون العملية للإنسان والمجتمع على حد سواء. فقد اهتم بعضهم بالإنسان الفرد الفلاح البسيط، كما اهتم غيرهم بالطبقة النبيلة، بهدف توجيهها ومساعدتها على حسن قيادة السلطة وحكم الشعب. وانصب فكر الكثيرين منهم على كيفية الوصول إلى التفاهم بين

الطبقات، باعتباره أساس النظام الصالح والمستقر، كما هو أساس التفاهم بين الإنسان والطبيعة؛ إذ بالتفاهم بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة، يحصل الخير للجميع، أي للإنسان بمفرده وللمجتمع ككل. وأعطى هؤلاء المفكرون، وخاصة الكونفوشيوسيون منهم، للياقات والعادات والتقاليد المحددة لمجمل المبادىء والقواعد الإجتماعية والسلوكية للأفراد، الدور الأساس في بناء مجمل النظم الإجتماعية والإقتصادية والسياسية التي تحفظ تناسق الأسرة والدولة بمختلف أجزائهما. ولعل هذا التناسق المؤدي إلى الوحدة، هو المبدأ والأساس الذي انطلقت منه مفاهيم الـ"تاو"، والذي انبثقت منه نظرية الـ"ين" والـ"يانغ"، القائم عليها لب الفلسفة الصينية، قديمها وحديثها؛ وهو الـ"تاو" الذي يمثل، لدى الصينيين، أساس النظام الكوني والطبيعي كما الإجتماعي والسياسي. فالفكر الفلسفي الصيني قد استند، في الأساس، إلى المفاهيم الأسطورية القديمة المتوارثة منذ بداية مرحلة "تشو"، والتي تكونت أصولها أساسا في المراحل السابقة لها.

اعتقد الصينيون، من خلال وعيهم الثقافي والإجتماعي (حتى القرن التاسع عشر الميلادي)، بأنهم أصل الحضارة والرقي، بعكس كل الشعوب الأخرى التي يصفونها بالبربرية. وكانوا حتى سنة ١٨٦٠، يترجمون لفظ كلمة "أجنبي" بالبربري أو بالهمجي، ويعتبرون أنفسهم أعظم الأمم وأرقها طباعا. ويرجع الصينيون، كما بعض المفكرين الغربيين، تاريخ الحضارة الصينية وثقافتها اللامعة إلى أكثر من سبعة آلاف سنة، كما يعتبرونها أول حضارة في التاريخ القديم. غير أن أبحاث المؤرخين لا ترجع الثقافة الصينية وبدء نموها وتطورها الحضاري إلى أكثر من ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة أي إلى حوالى ألف وخمسمائة سنة ق.م. وبالتالي فإنهم يعتبرون حضارة الصين لاحقة لحضارات الشرق الأدنى ومصر الفرعونية بعدة آلاف من السنين. ويلاحظ من خلال الواقع الإجتماعي والثقافي عبر تاريخ الصين، رغم توحدها سياسيا منذ اثنين وعشرين قرنا، وجود ثقافات ثانوية محلية معبر عنها بلغات مختلفة،

إلى جانب الإنتاج الثقافي المتجسد بالمدارس الفلسفية العديدة الشهيرة. غير أنه، ورغم وجود حوالى المئة لغة في الصين، إلا أن الإيديوغرافي، أي الكتابة الصينية المبنية على الصور والأشكال الرمزية، مازالت اللغة المكتوبة الجامعة لكل الصينيين، باعتبارها تسمح للمتعلمين منهم في جميع أنحاء الصين بفهمها، ولو أنهم يقرأونها أو ينطقونها بأشكال مختلفة تبعا للغة المحكية أو اللهجة المعتمدة لديهم*.

توصل الصينيون، من خلال اهتمامهم الكبير بالتعلم والتعليم ونتيجة عمل الإداريين الكبير والمرهق بكتابة النصوص الإدارية والثقافية المختلفة، إلى أن يكونوا هم أول من اخترع الورق المصقول في التاريخ البشري، وذلك في حوالى العام ١٠٥ ق.م.(١). كما توصلوا أيضا إلى اختراع طريقة النسخ، عبر نقش النصوص الدينية على قوالب خشبية ثم حجرية (حوالى العام ١٧٥م.) وطبعها على الورق، لتفادي أخطاء النساخ. ولما تم اكتشاف أول كتاب طبع في التاريخ، تبين بأنه كتب بالصينية، ويرجح بأنه يعود إلى العام ٨٦٨ م. وهو محفوظ في المتحف البريطاني (وتم أيضا العثور في اليابان

(*) لقد مرت كتابة اللغة الصينية بثلاث مراحل متلاحقة من التطور، بعد استخدام الحبل المعقود الذي شكل أولى محاولات استخدام الأشكال الرمزية المادية لحفظ المعلومات. فبدأت الكتابة الصينية أولا بمرحلة الإيديوغرافي، ثم انتقلت إلى مرحلة تمثيل أو تصوير الأصوات، ثم إلى المرحلة الأخيرة والأهم، وهي المرحلة التصويرية الصوتية التي تشكل حوالى ٩٠% من الكتابة الصينية. (راجع حول اللغة الصينية كتاب "جوزيف نيدهام": موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين- ترجمة محمد غريب جودة- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٩٥- ص: ٢٣-٤٠).

(١) حول اكتشاف الورق والطباعة، راجع كتاب "ول ديورانت": مرجع سابق- ص: ١٥٢-١٥٩. وكذلك كتاب د.الكسندر "ستيبتشفيتش": تاريخ الكتاب- القسم الأول- ترجمة د.محمد م.الأرناؤوط- سلسلة عالم المعرفة- رقم ١٦٩- الكويت ١٩٩٣- ص: ٤٨-٥٥.

حوالى العام ٧٧٠م، على أقدم طباعة، وقد حفرت على لوح بحروف صينية). كذلك توصل الصينيون سنة ١٠٤١م، الى اختراع الطباعة المنفصلة المتنقلة من الخزف، مما يعني بأنهم سبقوا بذلك "غوتنبرغ" بحوالى الخمسة قرون؛ ولكنهم لم ينتفعوا بها كثيراء بسبب عدم وجود الأحرف الهجائية في اللغة الصينية. وطبعوا أوراق اللعب حوالى العام ٩٦٩م. كما ظهرت في بلادهم العملة الورقية المطبوعة في القرن العاشر الميلادي وتحديدا في العام ٩٣٥م. في ولاية "سشوان" شبه المستقلة، وباتت العملة الورقية من أهم أعمال الحكومة الصينية. وتم في الصين وضع موسوعات ضخمة فضلا عن معاجم لغوية واسعة كانت قد وضعت وطبعت قبلها. وكانت أول موسوعة في العالم هي الموسوعة التي أصدرها "وو شو" (٩٤٧-١٠٠٢م.) ثم ظهرت موسوعة أوسع من الأولى سنة ٩٧٧م. بلغ تعداد مجلداتها ٨٢ مجلدا؛ ثم لحقتها موسوعة أخرى في القرن الخامس عشر، بلغ تعداد مجلداتها عشرة آلاف؛ لم ينج منها، بعد الإحتراق في فتنة العام ١٩٠٠، إلا مئة وستون مجلدا(١). ومن المرجح بأن الصينيين اخترعوا البارود في عهد أسرة "تانغ" وقصروا استعماله في تلك الفترة على الألعاب النارية؛ وتمكنوا، في عهد أسرة "سونغ" سنة ١١٦١، من صنع القنابل. واخترع الصينيون البوصلة في القرن الثاني الميلادي، على يد عالم فلكي صيني، بالرغم من أن خصائص حجر المغناطيس كانت معروفة قبل ذلك بكثير.

إن هذا النتاج الفكري والثقافي الكبير الذي أنتجته الحضارة الصينية في مجال الكتابة والكتاب، يدل على مدى اهتمام الصينيين بالفكر وبنشره على أوسع نطاق. وكان نتاجهم الفكري، دون أدنى شك، محل اهتمام الكثيرين من الملوك والأباطرة الذين عملوا على تشجيع المفكرين والكتاب. فجميع الملوك والأباطرة، منذ حكم أسرة "شانغ" في النصف الثاني من

---

(١) راجع حول هذا الموضوع كتاب "ول ديورانت": مرجع سابق- ص: ١٥٩.

الألف الثاني ق.م، اهتموا بكتابة التاريخ؛ وكثيرا ما أحاطوا أنفسهم بالمؤرخين لتدوين كافة الأمور ووصف جميع الأحوال التي تحيط بالبلاد وبالسلطة. لذلك شغف الصينيون بالتاريخ، منذ المراحل الأولى لبدء تطورهم الحضاري؛ حتى غدت الكتابات القديمة المتعلقة بأعمال الملوك، وإلى يومنا هذا، أهم ما يقرأه ويسمعه الصينيون. ولعل الكتب الخمسة الأكثر شهرة في كل تاريخ الصين، هي تلك المتعلقة بتاريخهم وثقافتهم القديمة؛ وهي تعتبر المصادر الأولى للفكر والفلسفة الصينيين، وتحمل العناوين الآتية: الأغاني- التاريخ- الطقوس- حوليات الربيع والخريف- التغيرات. وكان المفكر الكبير "كونفوشيوس" هو الذي عمل على توليفها والتعليق عليها في الحواشي العديدة.

أ- الكون والآلهة عند الصينيين

إنشغل الفكر الصيني منذ القدم، مثل باقي الشعوب الأخرى، بالتساؤل عن الطبيعة وتنظيمها. وآمن الصينيون مثل العديد من الشعوب الأخرى، بأن الظواهر الطبيعية المختلفة تتحرك وفق إرادة السماء، وأضافوا بأن ذلك يتم حسب قوانين الـ"تاو". ولكنهم لم يهتموا كثيرا بالبحث عن أصل الكون والإنسان والغاية من وجودهما.

غير أن الأساطير الصينية، مثل أساطير الشعوب الأخرى، اهتمت كل واحدة منها بقصة الخليقة بنسب مختلفة؛ فروت أسطورة الخليقة كيف أن الإله "بان قو" ظل يعمل على فصل السماء عن الأرض بصبر وأناة، مدة ثمانية عشر ألف سنة. ووصفت كيف أنه بعد انتهائه من هذا العمل الجبار، بدأ يستسلم للموت. وتتابع الأسطورة بأنه، حين لفظ أنفاسه الأخيرة، توزعت أعضاؤه لتكون كل ما في الوجود من شمس وقمر ونجوم وجبال وسهول وأنهار وأشجار ونبات. وكذلك تحدثت أيضا الأساطير الصينية عن قصة خلق الإنسان ضمن أسطورة "نيووا"، حيث ذكرت كيفية صنعه البشر من تراب، وهي تشبه بذلك أساطير الكثير من الشعوب القديمة (كشعوب بلاد ما بين النهرين) التي آمنت بصنع الآلهة للبشر من التراب.

غير أن ما يميز الفكر الأسطوري الصيني عن غيره من كثير من أساطير الشعوب، هو تركيزه الكبير على الآلهة-السماء والأرواح ودورها في تنظيم وترتيب أعمال البشر. إذ آمن الصينيون بأن الأرواح تسكن السماء، وبأن هناك دائما علاقات مستمرة بين هذه الأرواح والعالم المادي الطبيعي الذي يعيش فيه البشر. كما آمنوا بأن هناك علاقات لا تنقطع بين أرواح الأسلاف والأحياء من بني البشر. لذلك عبد الصينيون الأسلاف ولم يقتنعوا في المقابل بالديانات التوحيدية الواعدة بالآخرة، باستثناء أقلية منهم. وتمسكوا بعبادة الأسلاف المرتكزة على العادات والشعائر التقليدية وعلى أهمية دور الأسرة في تأمين سعادة الإنسان. وآمن الصينيون بأن البشر يستطيعون معرفة ما تريده الآلهة والأرواح عن طريق السحرة والعرافين وهم الوسطاء بينهم وبينها. إذ اعتقدوا بأن مصائر البشر والمجتمعات خاضعة لما تخطط له الأرواح وتعمل على تنفيذه؛ أي أنهم ربطوا ما بين إرادات الأرواح وفعل الإنسان. ومن هذا الإعتقاد، تكونت عادات وتقاليد وشعائر وطقوس تؤمن، بنظرهم، أفضل وسائل الإتصال بالأرواح لمعرفة رغباتها، من أجل تحقيق غاياتها بالخير والهناء والسعادة للإنسان وللمجتمع، ومن أجل الوصول إلى تأمين المقدرة للحاكم على الإستمرار في الحكم، بغية نشر هذا الخير وتحقيق هذه السعادة.

مع نمو المعارف وتطور المجتمع الصيني، نبذت هذه المعتقدات. وكانت بداية مرحلة جديدة منذ القرن السابع ق.م، وهي مرحلة ازدهار الفلسفات المختلفة التي أخذت بالتشكيك ثم برفض المعتقدات القائمة على الإيمان بالأرواح، وروجت بالتالي لفكرة أن الرجوع الى الأرواح هو إفساد لأمور الإنسان والمجتمع والحكم. وهكذا فقد شكك "كونفوشيوس" بالأرواح، حينما أجاب عن سؤال يتعلق بها قائلا: "إنك ما تزال عاجزا عن القيام بواجبك تجاه الناس، فكيف تستطيع تأدية واجبك تجاه الأرواح". كما تركزت كتابات المفكر "هسون تزو" (عاش بين ٢٩٨-٢٣٨ ق.م.) على مناهضة الخرافات والسحر والشعوذة والمطالبة بالإحتكام إلى العقل.

تطور الفكر الصيني مع مرور الزمن ونمو أنماط التفكير وتنوع المعارف وتراكمها؛ فتحول من الإرتكاز على فكرة خلق الآلهة للكون، إلى الفكرة القائلة بأن أصل الكون عائد إلى وجود القوى الخمس التي يرجع إليها كل الوجود؛ وقد عددها الفكر الصيني في تحديد رمزي بالعناصر الخمس الآتية: الخشب، النار، المعدن، الماء والتراب. ومن تراكيب هذه العناصر الخمسة، ومن خلال التماسك بين مختلف أجزائها وباختلاف نسبها، تتكون كل الأشياء في الوجود، ويحددها الصينيون بعشرة آلاف. وفسر المفكرون الصينيون وجود الظواهر الطبيعية المتعددة بتشكل النسب ما بين العناصر المختلفة. فأرجعوا ظاهرة تبدل الفصول إلى سيطرة عنصر على العناصر الأخرى؛ فحين يسيطر عنصر الخشب، يكون فصل الربيع؛ وحين تسيطر قوة النار، يكون فصل الصيف؛ وحين يسيطر التراب، يكون آخر الصيف؛ وحين يسيطر المعدن، يكون الخريف؛ وحين يسيطر الماء، يكون فصل الشتاء. وهكذا فقد قالوا بوجود خمسة فصول بدل الأربعة المعروفة، وذلك بإضافتهم فصل آخر الصيف على الفصول الأخرى. وأتت نظرية "اليانغ" و"الين" لتقول بأن وجود الكون راجع للتفاعل ما بين اليانغ والين. فاليانغ يمثل قوة الوجود الإيجابي، بينما تمثل الين العدم السلبي؛ ومن خلال تفاعل اليانغ-الوجود والين-العدم يتحقق الوجود والعالم الطبيعي المتغير بقوة قوانين التاو-الطريق.

ب- القواسم المشتركة في الفكر الصيني

بدأ الفكر الفلسفي الصيني بالإرتكاز والتأسيس على فكرة "التاو" وعلى فكرة "اليانغ" و"الين" التي تمثل لب الفلسفة الصينية منذ انطلاقتها حتى الآن. فجميع المفكرين الصينيين بدءا بـ "لاوتز" و "كونفوشيوس" حتى "ماوتسي تونغ" (مؤسس الصين الشيوعية سنة ١٩٤٩) قد أخذوا بفكرتي التاو واليانغ والين بأشكال مختلفة تتناسب ورؤيتهم الفلسفية للإنسان والمجتمع*. هذا مع

(*) تنبثق فكرة "ماوتسي تونغ" عن الثورة الدائمة أو المستمرة التي كانت وراء الثورة الثقافية في الصين سنة ١٩٦٦ من فكرة "اليانغ" و"الين" اللتين تمثلان عنده تناقضا مع =

التأكيد بأن الفكر الصيني لم يعرف التعارض العنيف بين المدارس والمفكرين، وذلك بالرغم من تباين المدارس الفلسفية في طروحاتها الفكرية والمنهجية. فالفكر الصيني كان يأخذ بالإتجاه المؤدي دوما إلى اعتبار الفكر الإنساني وحدة فكرية، يستطيع كل مفكر أن يأخذ منها ما يريده دون إزالة الفكر الآخر. فكل المفكرين أخذوا بفكرة التاو واليانغ والين، وهي لب الفكر الصيني وجوهره أو منبعه؛ ولكن كل واحد منهم تناولها بشكل أخذت معه أبعادا مختلفة عما أخذته مع الآخرين منهم، هذا ولم يحاول أي منهم إلغاء فهم الآخر لها.

١- الـ"تاو": الـ"تاو" أي "الطريق" أو "المنهج" هو الكلمة أو التعبير الذي يقصد به التناغم والتناسق الذي يتبعه الوجود في ترتيب عملية الوحدة بين جميع عناصره لتحقيق ذاته الفعلية والحقيقية. وهكذا يتحقق الوجود في كل مظاهره المتعلقة بالكون والطبيعة والمجتمع، من خلال ذلك التناغم الأبدي من الوحدة الكلية لكل مظاهره. أي أن للوجود طريقه الخاص في تحقيق الإنسجام بين جميع ظواهره وفي تحقيق كل ما يتحقق فعلا في كل مظاهره، دون أن يستطيع الإنسان إدراك الأسرار الحقيقية الكامنة وراء تحقق ما يتحقق، باستثناء ما إذا كان من الحكماء الذين يتوصلون إليها في حالات التجلي. لذلك أطلق الفكر الصيني على هذا الفهم للوجود ولطريقه الأبدي في صيرورته المستمرة، تعبيرا واحدا هو الـ"تاو".

أخذ المفكرون، مع تطور الفكر الفلسفي الصيني، يتوسعون في مفهوم الـ"تاو"، حتى وصلوا إلى نقطة الخلاف الكبير حول الدور المعطى له في فهم الوجود وفي طريقة التعامل الإنساني معه؛ كما اختلفوا أيضا في فهم معنى

= فكرة ماركس القائلة بتحقيق العالم المثالي الشيوعي وبزوال الصراع الطبقي والدولة. فعند "ماوتسي تونغ"، كل شيء متغير مما يؤدي إلى استمرار التناقض حتى بعد زوال الطبقات؛ لأن التحول والتغير سيستمر مع قوى الانتاج الجديدة بفعل ظهور عناصر التناقض بدل الصراع بتحول نوع من التناقض إلى آخر. فكل ما في الوجود متغير ولا شيء يبقى على حاله إطلاقا.

التاو نفسه. ففي حين نظر الفكر التقليدي إلى "التاو"، على أنه الطريق الذي تأخذه الطبيعة في تحقيق ذاتها، نظر البعض الآخر إلى فحواه الإنساني أي إلى الـ"تي"؛ بمعنى أنه يتوجب على الإنسان، حسب التاو، أن يعمل وفق طبيعته الفكرية، فيترك نفسه على سجيتها في اتباع القيم الخلقية الحميدة التي فطر عليها والتي يستوجب عليه تعلمها؛ كما يتوجب على الإنسان أن يسلك ما فطر عليه حسب مشاعره الإنسانية التي تحددها التاو الإنسانية.

وكان المفكر لاو تزو، قد أخذ في نظرته إلى "التاو"، باتجاه آخر ركز فيه على الطبيعة، وقال بأن على الإنسان التعايش حتى التوحد مع التاو العظيم للطبيعة، لأن الـ"تاو" يمثل الثوابت الكونية؛.وفي معرفتها، يكمن الإنتصار الإنساني في تحقيق الحكمة وفي حصول الإنسان على رضى النفس والسلام الداخلي؛ و في جهلها، تحل الكارثة على الإنسان والمجتمع. أما "كونفوشيوس" فكان قد فهم "التاو" بطريقة مغايرة أخرى، نتيجة عدم اهتمامه بالمواضيع المتعلقة بالماورائيات، وإيمانه بالوحدة الشاملة بين الإنسان والمجتمع والطبيعة. فقد نظر "كونفوشيوس" إلى "التاو" على أنه الطريق الذي سلكه الأباطرة الأسطوريون القدماء، والذي يمكن تحديده باتباع طريق الأخلاق الصحيحة، أي باتباع "التاو" الإنسانية. وهكذا فإن نظرة "كونفوشيوس" إلى "التاو" جاءت مختلفة عن نظرة "لاو تزو" التي عالجتها من زاوية علاقتها بالطبيعة. إذ فهم كونفوشيوس "التاو" على أنها الطريق أو النهج، بمعنى الـ"جين" الإنسانية أي طيبة القلب الإنساني وحب الآخرين الذي يتحقق باتباع جوهر إنسانية الفرد؛ كما يتحقق كل الخير والسعادة والفضيلة، في حال التقيد بشروطها.

توسعت مفاهيم التاو مع الفلسفات الصينية المختلفة، حتى برزت نظريات عديدة بشأنها كان من أهمها على الإطلاق، فلسفة "لاو تزو" وأتباعه الذين عرفوا بأصحاب الفلسفة "التاوية"، لأن فلسفتهم قامت بالأساس على فكرة "التاو".

٢- الـ"يانغ" والـ"ين": أخذ جميع المفكرين الصينيين بفكرة اليانغ والين بأشكال مختلفة، واعتبروها أساس الإنطلاق في أي بحث فلسفي يدور حول الطبيعة والمجتمع والإنسان. ومع نمو وتطور البحث الفكري، تحولت فكرة "اليانغ" و"الين" لتصبح مع الزمن نظرية بل نظريات أو بالأحرى فلسفات يمكن على أساسها تفسير كل شيء. كما يمكن القول بأن فكرة "اليانغ" و"الين" تمثل البعد الواعي واللاواعي في كل التفكير الصيني، منذ ما قبل لاو تزو وكونفوشيوس وبعدهما وحتى يومنا هذا. وتروي الحكايات الصينية الشبيهة بالأساطير بأن نظرية "اليانغ" و"الين" قد ظهرت في كتاب "التغيرات" الذي وضعه "ون وانغ" أحد مؤسسي أسرة "تشو" في سجنه (وهو الكتاب الذي أعاد وضعه كونفوشيوس وعلق عليه) ويستمد مبادئه من الأمبراطور الأسطوري "فوشي" (سنة ١٨٥٢ ق.م.) وهو الأول ما بين الأباطرة الأسطوريين الخمسة في التواريخ الصينية القديمة. ويعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع الصينية في البحث الميتافيزيقي على الإطلاق(١).

يرتكز الفكر الصيني على نظرية "اليانغ" و"الين" في تفسير وتعليل وفهم كل الوجود الطبيعي والمجتمعي والإنساني. فالثنائية الرمزية المتمثلة بـ"اليانغ" و"الين" وملحقاتهما أو أسسهما المختلفة، تعتبر الركيزة والقاعدة أو الأساس في تفسير وتعليل وحدوث كل الحقائق أيا كانت هذه الحقائق؛ لا بل يمكن القول بأن كل اتجاهات الفكر الفلسفي والديني في الصين القديمة، كان يقوم على قاسم مشترك لعدد من الأفكار الأساسية، ومنها "اليانغ" و"الين" و"التاو".

إن "اليانغ" و"الين" يمثلان، في الفكر الصيني، الوحدة فيما وراء ثنائيتهما الظاهرة. فاليانغ يمثل العنصر الإيجابي الفعال القادر على إنتاج أي شيء، وهو يرمز إلى العنصر السماوي الذكوري المتحرك المتمثل في: الشمس،

---

(١) بخصوص كتاب التغيرات، راجع كتاب: "فؤاد محمد شبل": مرجع سابق- الفصل الرابع- ص:٤٦-٥٩.

الضوء، الحرارة، والحياة. أما "الين"، فهو يمثل العنصر المنفعل الساكن والسلبي والأنثوي اللين ويتمثل في: القمر، الأرض، الظلمة، البرودة، والموت. فكل حقائق الوجود الكونية والطبيعية والإجتماعية والإنسانية، تعود في النتيجة إلى تعارض أو اتحاد عنصر الذكورة "اليانغ" وهو الموجب الحامل للحركة، مع عنصر الأنوثة "الين" وهو السالب الساكن المتلقي لفعل الحركة، أي المستجيب بردة فعل على حركة "اليانغ". ففي "اليانغ" و"الين"، يتوافر التناسق والإنسجام في كل الوجود والموجودات. وعندما يركز الفكر الصيني على القول بثنائية "اليانغ" و"الين"، فهو يعني عدم إمكانية وجود الواحد دون الآخر؛ فهما موجودان ويتواجدان معا دوما. والقول بالذكورة أي "اليانغ" يعني بالضرورة القول بالأنوثة أي "الين". وحين يقال تأثير "اليانغ"، فذلك يعني التأثير بـ"الين" أو تأثر "الين" بـ"اليانغ". إذ للإثنين معا، في البداية والنهاية، التأثير الفاعل والتأثر المنفعل؛ ولا وجود لأحدهما دون الآخر إلا لفظا، كما لا يمكن حضور أحدهما في الذهن دون حضور الآخر.

إن هذا الفهم للترابط ما بين "اليانغ" و"الين" هو كثير الشبه بما قاله أرسطو حول الترابط ما بين "الصورة" و"الهيولي". فقد قال أرسطو بأن فصل الصورة عن الهيولي لا يمكن أن يكون إلا لفظيا؛ وأكد على أن القول بالصورة دون الهيولي أو الهيولي بدون الصورة لا يمكن أن يكون إلا تصورا ذهنيا ولفظيا دون إمكانية تحققه الفعلي في الوجود.

جـ- المدارس الفلسفية الصينية الكبرى

كونت أواخر مراحل الصراع والحروب الداخلية في فترة الربيع والخريف (٧٢٢-٤٨١ق.م.) كما في فترة عصر الدول المتحاربة (٤٠٣ - ٢٢١ ق.م.) العصر الذهبي الفكري في الصين القديمة. إذ نما الفكر وتطورت طرق التفكير وتغير البناء الذهني بشكل أدى إلى وضع قواعد للغة وإلى الترقي في مستويات الآداب والفنون والفلسفة. فالأوضاع السياسية والإقتصادية أخذت بالتبدل والإبتعاد التدريجي عن الأنظمة الإقتصادية

والسياسية السابقة، في وقت بدأ فيه الملوك يأخذون بأساليب جديدة من الإدارة القائمة على الموظفين، وذلك على حساب النظام الإقطاعي القائم على سيطرة الطبقات النبيلة. وكلما كانت الممالك تبتعد عن النظام القديم وتأخذ بالأساليب الجديدة، كانت الأوضاع تتبدّل وتتغيّر لصالح الملوك على حساب رجال الإقطاع، مما أدى بالنتيجة إلى زيادة سيطرتهم واغتنائهم. وقد أحدث ظهور الملكية الخاصة للأرض وإمكانية بيعها وشرائها، تطوراً اقتصادياً واجتماعياً كبيراً؛ وأعطى مؤشراً على نهاية نظام قديم وظهور نظام جديد، قوامه سيطرة الموظفين وهم كبار ملاّكي الأرض*.

أظهرت الأبحاث في هذه المرحلة من تاريخ الصين القديم، على أنه سادت، في كثير من الولايات الصينية وخاصة في مناطق الشمال، موجة من الإهتمام بالتعلّم والتعليم. وانصبّ التوجّه العام ناحية الاهتمام بالآداب والفلسفة، وهو ما دفع بالملوك وكبار ملاّكي الأراضي، لأن يجمعوا في قصورهم الشعراء والفنانين والمفكرين الذين شاركوا جميعاً في الإبداع الفكري الصيني. "فكان في كل قصر من قصور الأباطرة والأمراء وفي آلاف المدن والقرى، شعراء ينشدون القصائد، وصنّاع يديرون عجلة الفخار أو يصبّون الآنية الفخمة الجميلة، وكتبة ينمّقون على مهل حروف الكتابة الصينية، وسفسطائيون يعلّمون الطلبة المجدّين أساليب الجدل والمحاجّة الذهنية، وفلاسفة يتحسّرون وييأسون لنقائص البشر وتدهور الدول"(١). فنشط أهل المدن الأثرياء بطلب المعلمين لإنارة عقولهم. ونشطت حركة البحث العقلاني في كل الأمور، ومنها

(*) عن المفهوم الماركسي للبنية الإجتماعية والإقتصادية للصين القديمة، راجع كتاب "حول نمط الإنتاج الآسيوي"- تأليف مجموعة من المفكرين- دار الحقيقة- ط.١- بيروت ١٩٧٢. كذلك راجع كتاب "نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وأنجلز"- تأليف كارل ماركس وهلموت رايش- ترجمة بو علي ياسين- دار الحوار للنشر-ط.١- اللاذقية- سوريا ١٩٨٨.

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٢٣.

المثل العليا والكمال المطلق والمقاييس النسبية للأخلاق، بحيث جرى اعتبار الحق والباطل أمرين نسبيين؛ وهو ما جعل بعض الحكام يقدمون على إعدام بعض المفكرين الذين أخذوا بالنسبية الأخلاقية، لأنهم رأوا فيها إفسادا للأخلاق والنظام في المجتمع.

كانت نتائج الحروب الداخلية مهمة وعميقة في مختلف جوانب الحياة الصينية كما في مختلف اهتمامات الفكر الصيني. وتأرجح الفكر الصيني ما بين الحنين إلى الماضي برؤية مستحدثة متطورة كما عند "كونفوشيوس" الذي ينظر إلى "النبيل" بمعناه الخلقي بدل نبالة المولد، ورؤية أخرى متشائمة غير مبالية كما عند "لاو تزو"، أو رؤية ثالثة نفعية تأخذ بالأمر الواقع وتستند إلى السلطة الملكية المطلقة كما عند مفكري المدرسة القانونية. ولكن مهما يكن من أمر هذه الخلافات الفكرية، فإن جميع هذه المدارس الفكرية المختلفة كانت تبحث في المجال السياسي عن البديل للأرستقراطية؛ أي أنها بمعنى آخر، كانت تبحث عن قاعدة وأساس للنظام الجديد الذي قام على أنقاض النظام الإقطاعي التقليدي المتداعي أو المنهار. وضمن هذا الإطار، ظهرت بدايات المدارس الفكرية الفلسفية المختلفة والمتنافسة في عصور الفوضى والإضطراب. وراحت كل مدرسة من هذه المدارس تحاول إيجاد الإجابات للأسئلة العديدة المطروحة واستنباط الحلول للأزمات المستجدة وحتى القديمة المتعلقة بجوانب الحياة المختلفة. ولذلك اتجه الفكر الصيني بقوّة وعمق واهتمام كبير ناحية البحث في الحياة العملية التي يعيشها الإنسان، من دون الاهتمام بالميتافيزيقيات وبالعلم كعلم، أي من دون الإهتمام بالتأمّلات وفي البحث المعمّق في ما وراء الظواهر والأحداث. ومن هنا جرى الإهتمام بالإنسان، كعضو فاعل وأساس في المجتمع، أكثر من كونه إنساناً مفكراً أو ذا عقل وروح فقط. وبعبارة أخرى، لقد اقتصر الفكر على البحث في الظروف الضاغطة والمتغيّرة للأحوال الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، وعلى العمل من أجل إيجاد الأسس والركائز النظرية للنظم الجديدة وللغايات المتوخاة منها. وهكذا ظهرت تباعاً فلسفات عديدة ابتدأت متألقة مع "لاو تزو" و"كونفوشيوس"؛

لحقتها فلسفات أخرى عديدة تأثّرت بفكر الفيلسوفين الكبيرين وأغنت فلسفتيهما؛ كما ظهرت فلسفات أخرى ناقضتهما معاً، ومهّدت بذلك لنشوء فلسفات جديدة غيرها. وإذا كان هناك من مفكرين قبل "لاو تزو" و"كونفوشيوس"، فإن التاريخ لم يحفظ لهم إلا القليل من الفكر. لذا اعتبرت بداية الفكر الفلسفي والإبداعي في الصين، مرتبطة بظهور المفكريْن "لاو تزو" و"كونفوشيوس"؛ ولهذا يمكن تقسيم الفلسفة الصينية إلى مدارس أو فلسفات متعددة أهمها: أولاً الفلسفة "التاوية" أو "الطاوية" المتمثلة بمنشئها ومعلمها الأول "لاو تزو" ومعلمها الثاني "تشوانغ تزو" و"يانغ تشو"؛ ثانياً الفلسفة الكونفوشيوسية المتمثلة بمنشئها "كونفوشيوس" وفي كلٍ من "منشيوس" و"هسون تزو"؛ ثالثاً الفلسفة الموهية مع "مو تزو"؛ ورابعاً مدرسة المشرّعين مع "شانغ يانغ" و "هان في تزو".

القسم الأول

الفلسفة التاوية Taoïsme

تشتق كلمة التاوية (أو الطاوية) من الكلمة الصينية "التاو"، ويعني بها الطريق أو السبيل أو النهج أو الإنتظام. وضع أسس هذه الفلسفة المفكر الصيني "لاو تزو"، وتعمّق فيها من بعده، المعلم الثاني للتاوية المفكر "تشوانغ تزو". ومما تجدر الإشارة إليه، هو أن فكرة التاو كانت معروفة في الصين قبل لاو تزو، بيد أنها لم تكن تحوي ذاك البعد الفلسفي العميق الذي أضافه إليها لاو تزو.

تقوم الفلسفة التاوية على مرتكز فكري أساسي مفاده الإستسلام الكامل السلبي للطبيعة والدعوة إلى عدم الفعل والعمل؛ لأن الطبيعة نفسها تقوم بكل شيء، وما على الإنسان إلا الإستسلام لها وقبول ما هو قائم وفقاً لقول المعلم لاو تزو: "إبقَ بغير عمل، ولن تجد شيئاً لم يُعمل". وبذلك تكون التاوية قد انطلقت من فكرة أن التاو هو الذي ينظّم الوجود والحياة، ويعمل وفق قوانينه الذاتية الأبدية السرمدية؛ وبالتالي فما على الإنسان، إلا الإستسلام لهذه القوانين وذلك باتباع البساطة للحصول على السكينة والقناعة القائمة على إنكار الذات الفردية والموصلة إلى الإستنارة وإلى الفضيلة المتجلية بالـ"تي" الإنسانية. ويؤكد لاو تزو بأن الفضيلة أي الـ"تي"، تتحقق من خلال التأمل في الطبيعة وإزالة الخوف والقلق من مسيرة هذه الطبيعة في لا نهائيّة حركتها الدائمة.

ركّزت الفلسفة التاوية تحاليلها على فكرة أو على مبدأ حرية الفرد الإنساني في العيش وفق ما يراه في الطبيعة. إذ أن على كل إنسان، كما يرى المعلم الثاني للتاوية "تشوانغ تزو"، أن يتمتّع بالحرية الحقيقية في التوحّد مع التاو، المتضمّنة اختيار الحياة التي يريد؛ لأن وحدة الإنسان في الوجود تحقّق الحرية الكاملة والحقيقية للإنسان.

تحوّلت أفكار الفلسفة التاوية مع "تشانغ لينغ"، في القرن الثاني الميلادي، إلى الديانة التاوية المستمرّة حتى الآن في الصين. كما ظهر، ومنذ القرن الثاني الميلادي، بعض المفكرين التاويّين الذين أخذوا أو تأثّروا ببعض مناحي الفكر الكونفوشيوسي؛ فشكلوا بذلك ما سمي بـ"التاوية المستحدثة" التي ساعدت على تعميق النزعة الفردية الصينية وعلى تقوية نزعة التوفيق بين الآراء والأفكار عند الصينيين.

الفصل الأول

المفكر لاو تزو

(Lao-Tseu أو) Laozi

يُعتبر "لاو تزو" أول مفكر صيني كبير ذكرته الكتابات التاريخية الصينية، وهو مؤسس الفلسفة التاوية. اطّلع لاو تزو، من خلال عمله في المركز الهام الذي شغله، على الظروف الأليمة التي مرّت بها المجتمعات الصينية المختلفة في الفترة العصيبة من تاريخ الصين. ولقد أثرت هذه الظروف الصعبة عليه وجعلته ينحو بعيداً عن رؤية الخلاص في العمل العام؛ بل على العكس أدّت هذه الأحوال الصعبة إلى أن تكون الحافز المؤثر في توجّهه لرؤية خلاص الإنسان في الإبتعاد عن الحياة الإجتماعية، وذلك عبر الإنغلاق على الذات والبحث عن الخلاص الفردي المنبعث من داخل النفس دون أي عمل أو مشاركة في الحياة الإجتماعية. ففساد الأوضاع العامة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية جعلته يعيش حالة اغتراب عن المجتمع. فرأى بأن الخلاص، ليس في إصلاح الأوضاع العامة، وإنما في البحث عنه من خلال الخلاص الفردي المنبعث من داخل النفس الإنسانية المنصاعة لقيادة التاو الأبدي السرمدي. وهذا الخلاص يتم في توحّد الـ"تي" الفردية مع الـ"تاو" الكلّي المتحكّم في الوجود. والـ"تي" الشخصية عند لاو تزو هي التي تدعو إلى بساطة الحياة ورفض أي محاولة لإعمال العقل في تحسين الأوضاع العامة والخاصة. فالعقل لا يوصل إلى الخير، بل هو الطريق الذي يضلّ الإنسان ويوصله إلى الإنغماس في الملذات المؤدّية إلى هلاكه وشقائه. والخلاص ليس في إعمال العقل والبحث في المعرفة، إنما الخلاص والسعادة تكون في بساطة الحياة والإبتعاد عن الشهوات والملذات. فالسعادة والخير ليست موضوعية الوجود في المجتمع؛ وإنما هي حالات يعيشها الإنسان عندما يستطيع التخلص من الأنانية وتحكّم الشهوات وذلك بالإنصياع إلى قيادة التاو العظيم والإنقياد إلى الـ"تي" الإنسانية.

المبحث الأول

لاوتزو وكتابه الطريق والفضيلة

عاش المفكر "لاو تزو"، مثل الفيلسوف "كونفوشيوس"، في القرن السادس ق.م. في أواخر الفترة المعروفة في تاريخ الصين بمرحلة الربيع والخريف (٧٢٢-٤٨١ ق.م.) وهي الفترة التي شهدت انحلال أسرة "تشو" وقيام الدويلات الإقطاعية الأشبه بدول-المدينة التي أدت إلى سوء الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتجلت أهم مظاهر هذه الأحوال السيئة، بالنسبة لأكثرية المفكرين، في انهيار القيم الخلقية، وسيطرة نزعة المنفعة، وسوء تصرف الحكام، وانحلال الولاء للسلطة وللأسرة. فكل تلك الأمور أثرت بشكل سلبي كبير على استقرار مجمل الأوضاع التقليدية؛ فيما أثرت هذه الظروف من ناحيتها، على فكر "لاو تزو"، لا سيما وأنه كان على اتصال وثيق بالسلطة السياسية من خلال مركزه كمشرف على تدوين تاريخ بلده؛ الأمر الذي مكنه من تكوين معرفة واسعة لمختلف جوانب الحياة في بلده وفي أكثرية الدويلات الصينية. إلى جانب ذلك، فإن كتابته للتاريخ زودته بمعرفة واسعة في التاريخ القديم، وسمحت له بالإحتكاك المتواصل بجميع فئات الشعب وطبقاته، مما أوصله إلى التعمق في معرفة أحوال الصينيين ومعرفة القيم المسيطرة على قناعاتهم ونفسياتهم وسلوكهم.

وهكذا تكونت عند "لاو تزو" قناعات هامة عن أسباب الأحوال السيئة المحيقة بالبلاد وبالمجتمع، وعما يؤدي إليه ضعف نظام الحكم السياسي، لجهة زعزعة الأسس التي يجب أن يقوم عليها. وبهذا الشكل، كان فكر "لاو تزو" نتاجا أو ردة فعل واعية للظروف السيئة التي كانت تعيشها البلاد؛ وكان احتجاجا فلسفيا واعيا ضد انهيار المجتمع وفساده وفساد إنسانه.

أ- حياة "لاو تزو"

لم يتفق المؤرخون على سنة ولادة "لاو تزو" ولا على سنة وفاته، ففي حين يؤرخ البعض حياته ما بين ٦٠٤ و٥١٧ ق.م، يحددها آخرون في ما بين

٥٧٢ و٥٠٤ ق.م. وتقول المصادر الصينية التاريخية بأن اسم هذا الفيلسوف كان "تان" واسم عائلته "لي"، إلا أنه إشتهر بلقبه "لاو تزو" ولم يعرف قط بإسمه الحقيقي. وتعني كلمة "لاو تزو" بالصينية "المعلم القديم" أو "المعلم العجوز أو المسن". ويشكك البعض بوجود شخصية "لاو تزو" التاريخية، مثلما يشكك بعضهم بوجود الشخصية التاريخية لسقراط اليونان. ويظهر بأن "لاو تزو" كان قد شغل منصب أمين مكتبة "تشو" الملكية أو تسلم شؤون الوثائق التاريخية الرسمية وأشرف على تدوين تاريخ بلده في العاصمة "لوبانغ". وإذا صدقت التواريخ المذكورة عن حياته وعن مولد "كونفوشيوس" (٥٥١-٤٧٨ق.م)، يكون "كونفوشيوس" قد عاصر في بداية نمو تفكيره، المرحلة الهامة من نضج تفكير "لاو تزو".

تقول الروايات الصينية القديمة في مؤلف "السجلات التاريخية" (وهي أقدم المراجع الصينية، للمؤرخ "زومان تشين" (١٤٥-٩٠ ق.م) الملقب بأبي التاريخ الصيني) بأن كونفوشيوس ذهب، وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، إلى "لوبانغ" للقاء لاو تزو الذي كان على فراش الموت، بغية الإطلاع منه عما تحويه خزائن المكتبة الملكية حول الشعائر والطقوس؛ فأجابه لاو تزو قائلا: "إن ما تتحدث عنه يتعلق بكلمات أناس ماتوا ولم يبق منهم سوى عظام نخرة. تخلص من عجرفتك ومن جسارتك، وابتعد عن الطموح والإدعاء. فهذه الصفات تحيق بشخصك أبلغ الأضرار، وهذا كل ما لدي". وقال كونفوشيوس فيما بعد، معلقا على قول لاو تزو: "أعرف أن في قدرة العصفور أن يطير، والسمك أن يسبح، والوحش أن يعدو: فالعصفور تعد له النبال، والوحش تهيأ له الشباك، والسمك يصنع له الشص، لكن التنين المتواري خلف السحاب وتدفعه الرياح صوب السماء، أبعد عن مداركي... ولعل لاو تزو تنين"(١).

---

(١) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص: ٢١١-٢١٢. راجع كذلك كتاب "ول ديورانت": قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٣٨-٣٩. (تجدر الملاحظة إلى أن ترجمة كلام لاو تزو وتعليق كونفوشيوس، جاءا مختلفين في الكتابين، ولكن يبقى المعنى العام في نفس الإتجاه).

ب- كتاب "الطريق والفضيلة"*

بالرغم من التشكيك بشخصية "لاو تزو" وحتى بمؤلّفه "تاو-تـــي-كنـج" (Tao-Te-king) أي "الطريق والفضيلـة"، إلا أن الباحثين اتفقوا على القـــول، بـأن هـذا الكتاب هـو أهم النصوص المتعلقة بالفلسفة "التاوية"، وهو مـــن أقصر المراجع الصينية على الإطلاق؛ فهو يشتمل على حوالى خمســة آلاف كلمة تقريباً. وتروي الروايات الصينية قصة تأليف "لاو تزو" لـــهذا الكتـاب؛ فتذكر كيف أنّه ركب ثوره، وهو في السبعين من عمره، راغباً في الهجرة إلى الغرب البعيد؛ وعند الحدود، التقى بحارس الجمرك الذي طلب منه أن يكتـب له حول ما سبق أن قاله لجهة أن "الوداعة تغلب الشدّة، والماء يفتّت الصخر".

وتضيف القصة بأن "لاو تزو" ظل يملي على مرافقه الصبيّ، الإجابة عن سؤال الحارس، سبعة أيام متتالية، فكان بذلك كتابه "الطريق والفضيلة" الــذي اشتمل على إحدى وثمانين قصيدة من حوالى خمســة آلاف كلمــة. وتحكـي الروايات أنه، بعد أن هاجر "لاو تزو" إلى الغرب البعيد، عاش في عزلة عــن الناس حتى بلوغه، برأي البعض، التسعين من العمر أو أكثر بقليـل. وهنـاك روايات خيالية تاريخية أخرى ذهبت إلى أبعد من ذلك، حيث ذكـرت، آخـذة منحى الأسطورة عند أتباع التاوية، بأنه بلغ المئة والستين عاماً وأنـــه عــاش لمدة طويلة بعد موت "كونفوشيوس". ولم يثبّت وجود كتاب "الطريق والفضيلة" إلا في القرن السادس الميلادي، رغم استمرار تشكيك الكثيرين بصحة وجـود الكتاب أو وجود صاحبه الحقيقي. ولكن مهما يكن من أمر هذا التشكيك، فـإن

(*) يعتقد البعض بأن رجوع الكتاب إلى "لاو تزو" الذي عاش في القرن السادس ق.م. أمر مشكوك به، وذلك لاحتوائه على ما يشبه الردّ أو النقد للفكر الأخلاقـــي الـذي قـال بـه "كونفوشيوس" في القرن الخامس ق.م؛ ولكن يمكن دحض هذا الإعتقاد بالقول أنـــه، قبـل "كونفوشيوس"، ظهرت ولا شك آراء وأفكار، لعلّها شكّلت البدايات الفكرية التي قـال بـها "كونفوشيوس" بعد ذلك، لا سيما لجهة ضرورة العودة إلى القواعد الخلقيـة لحـل مآسـي الإنسان والمجتمع.

هذا الكتاب يعتبر من أكثر الكتب الصينية إثارة وأعظمها إلهاما؛ حتى أن "ول. ديورانت" يقول بأن الآراء التي احتواها الكتاب "... من أبدع ما كتب في تاريخ الفكر الإنساني"(١).

سوف نعتمد في بحثنا حول فكر "لاو تزو" على كتاب "تاو-تي-كينغ" أي كتاب "الطريق والفضيلة"* الذي يقع في جزئين ويحتوي على واحد وثمانين قصيدة تناولت مواضيع عديدة؛ وقد اعتمد لاو تزو في تأليفها على التجريد والإستعارة والكناية وعلى شد القارىء إلى الخوض في الأبعاد الخفية الباطنية الغامضة ما وراء الكلمات والتعابير للوصول إلى فهم ما يريده. لذلك كان الكتاب محل خلاف لجهة تفسير الكثير من قصائده وكلماته ومقاصد مؤلفه على مدار تاريخ البحث فيه. ويظهر "لاو تزو" في الكتاب كامل فلسفته وآرائه في الحياة كما في الكون وشؤون الحكم، مستخدما بعض التعابير أو الأبيات الشعرية التي ذهبت كحكم مأثورة في بعض اتجاهات الثقافة الصينية. وظلت أفكار "لاو تزو" التي تضمنها هذا الكتاب، المصدر الرئيسي لكل اتجاهات الفكر التاوي والديانة التاوية التي أضفت القدسية على هذا الكتاب. وغني عن القول، بأن أفكار "لاو تزو" أثرت، سلبا وإيجابا وبشكل مباشر وغير مباشر، على كل اتجاهات الفكر الصيني.

المبحث الثاني

مرتكزات فلسفة لاو تزو

حمل كتاب "الطريق والفضيلة" كل فكر "لاو تزو" وأظهر العناصر المعروفة التي يدور حولها والتي تقوم على أساس رفض العقل والمفهوم المزدوج الأبعاد لفكرة "التاو"، من حيث أنها كينونة وماهية وسبيل تنهجه

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٣١.

(*) لاو تزو: تاو-تي-كنج كتاب الطريق والفضيلة"- تعريب الكاتب عبد الغفار مكاوي- سلسلة الألف كتاب رقم (٦٤٣)- مؤسسة سجل العرب- القاهرة ١٩٦٧.

الطبيعة في مسيرتها اللانهائية. وضمن الكتاب، تجلت النقطة الجوهرية الواعية في فهم "لاو تزو" للحياة، عبر رؤيته الخاصة لفكرة التاو المتضمنة فكرة "التخلي عن الفعل وعدم العمل" (وو–وي Wo-Wee)، وذلك بعدم التدخل في الطريق التي تسلكها الطبيعة في مجراها الأبدي وفق قوانينها الأزلية؛ فالطبيعة تقوم بكل شيء، وما على الإنسان إلا الإمتناع عن القيام بأي عمل، لأن الطبيعة تتكفل بذلك؛ من هنا جاء قوله: "إبق بغير عمل، ولن تجد شيئاً لم يعمل". لقد انطلق "لاو تزو" في فكرته تلك، من نظرة عاشقة للطبيعة، كان يرى فيها نفسه متحداً في الوجود الطبيعي توحّداً كاملاً، فيقول: "إلجسم روح الجسد، عانق الواحد". بالإضافة إلى ذلك، أظهر "لاو تزو" تشبثه الكامل بالبساطة وبالإعتقاد بأن الليونة تغلب الصلابة، وذلك من خلال تصوّره للأضداد ومن خلال فهمه الخاص لتحوّل الأمور والأشياء إلى أضدادها.

انطلق لاو تزو في تفكيره الفلسفي من رفضه المقولة القائلة بأن أساس إصلاح المجتمع يكمن بالعودة إلى التمسّك بالأخلاق الفاضلة وبالمعرفة العقلية للقيم الخلقية والتقيّد بها؛ وكانت العادات والتقاليد هي التي حدّدت هذه القيم والسلوك ضمن ما يقارب ٣٣٠٠ قاعدة من قواعد الآداب المتوارثة تاريخياً. ولقد استخدم لاو تزو مبدأ التاو الذي كان أحد مرتكزات الفكر والتفكير على مدار تطوّر الفكر الثقافي الصيني؛ فاستعان به كأداة فكرية لتأكيد فكره ودحض الأفكار المناقضة لها؛ بيد أنه استخدمه بطريقة مستحدثة ومتقدمة على كل ما عرفه الفكر الصيني في السابق.

أ– رفض لاو تزو للعقل والمعرفة

شكّل "التاو" أو "الطريق" الركيزة الأساسية في فكر "لاو تزو" الرافض للتفكير العقلاني والمؤيّد للحدس والإلهام؛ إذ رأى في العقل طريقاً مؤدياً إلى الجدل المضرّ بالإنسان. وما "التاو" بالنسبة إليه، سوى الطريق الذي ينبذ العقل ويتماشى مع الطبيعة التي تعمل على المحافظة على البساطة الأصلية للفطرة البشرية دون أية إضافات عقلية. فالعقل يؤدي إلى تكثيف المعارف عن

العالم بدلاً من معرفة العالم نفسه، وبذلك تنتشر الرذيلة؛ لأن العلم الناتج عن رغبة العقل بالتعلّم أو عن الرغبة في إثارة العقول، يناقض الفضيلة والحكمة؛ وهو يقول في ذلك: "اطرح التعلّم وسوف تنتهي همومك!".

كما انتقد لاو تزو الجدل، لأنه وجد فيه نقيضاً للخير؛ فالحكيم الذي يعرف "التاو" لا تلزمه المعرفة، بحسب رأيه، لذلك قال:

"الخير لا يجادل
المجادل ليس خيّراً
الحكيم في غنى عن الكثير من المعرفة
الذي يعرف كثيراً ليس حكيماً"(١).

ودعى "لاو تزو" الحكام إلى الإهتمام بتأمين سد حاجات الإنسان الأساسية، وذلك انطلاقاً من تأكيده رفض دور المعرفة في تحقيق سعادة الإنسان وهنائه؛ ولذلك دعاهم إلى منع الناس من الحصول على المعرفة. فالحاكم الحكيم برأيه، هو من يهتم بتأمين الغذاء لا بإثارة العقول، فيقول:

"لذلك فإن الحكيم
يعمل من أجل البطن
لا من أجل العين"(٢).
كما قال في مكان آخر:
"لذلك كان حكم الحكيم:
أن يفرغ عقولهم
ويملأ بطونهم
....
إنه يترك الشعب أبداً
بلا علم ولا شهوة"(٣).

---

(١) لاوتزو: الطريق والفضيلة- مرجع سابق- ص: ٢٠١.
(٢) نفس المرجع السابق- ص: ٤٥.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٢٧-٢٨.

وإذ ركّز في دعوته على رفض العلم والتعليم، قال في معرض حديثه عن الأقدمين، بأنهم لم يعملوا على إنارة العقول وتطوير العلوم، بل عرفوا كيف يهتدون بالتاو العظيم:

"القدماء، الذين عرفوا كيف يهتدون بالطريق
لم يكن هدفهم تطوير الشعب
بل إبقاءه جاهلاً.
فكلما زاد حظه من العلم
كان عسيراً على الحكم.
الذي يريد أن يحكم بلداً بالعلم
لص يسرق بلده
الذي لا يحاول أن يحكم بلداً بالعلم
هو نعمة على الشعب"(١).

ب-التاو عند لاو تزو

كان للـ"التاو" عند "لاو تزو" معنىً مزدوج أراد به، من جهة، تفسير كل الأمور بما فيها الوجود، واعتبره من جهة أخرى، السبيل الذي يجب أن يستخدمه الإنسان للوصول إلى الحكمة والهناء. و"التاو" كلمة قديمة في الفكر الفلسفي الصيني، وهي من أهم مصطلحاته. وكانت قبل "لاو تزو"، كما ذكر آنفاً، تعني مصطلحاً قيمياً للأخلاق البشرية والسلوك والحق عند الإنسان أو هي طريق الأباطرة الحكماء الأقدمين. أما "لاو تزو"، فقد استخدمها استخداماً فلسفياً ميتافيزيقياً، معتبراً إياها الجوهر أو المبدأ الشامل الذي كان وراء انبثاق الكون والوجود؛ أي أنها، بالنسبة إليه، أساس ومبدأ الوجود. كما رأى في التاو الطريق الموصل إلى الهناء والسكينة وإصلاح أمور الإنسان والمجتمع.

انطلق "لاو تزو" في فهمه للتاو، بخلاف كل الفكر التقليدي الصيني القديم، معتبراً إياه أساس الوجود ومبدأه، لأن الكون انطلق في وجوده واستمر وفقاً

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٦٧.

لمبدأ التاو وقوانينه الأبدية السرمدية، فقد قال:

"من الوجود تأتي أشياء هذا العالم
والوجود يأتي من عدم الوجود"(١).

كما قال في التاو السابق للوجود والموجد للوجود:

"قبل أن تكون السماء والأرض
كان هناك كائن عديم الشكل
بلا صوت، وبلا مكان
صامت، مفارق
وحيد، لا يتغير
يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر،
تستطيع أن تعدّه أم الأشياء جميعاً تحت السماء.
أنا لا أعرف اسمه
وأخاطبه بقولي «الطريق» (تاو) حتى يكون له اسم.
فإذا اجتهدت في تسميته
قلت: العظمة "(٢).

كذلك اعتبر التاو بأنه هو المبدأ الأساس في الوجود، وهو الذي لا اسم لـه لأن الأسماء للأشياء، أما هو فمبدأها وأساسها وهو الموجود في كل مكان وفي كل الأشياء، بالرغم من أن التاو خال من المكان. لذلك ردد "لاو تـزو" بـأن التاو لا اسم له حين يفهمه بأنه هو الجوهر والمبدأ للكون. وإذا كان له اسـم، فهو حين يكون أساس الأشياء، فحين ذلك يسمّيه بالتاو للدلالة عليه، وقد عـبّر عن ذلك بقوله:

"لو كان في استطاعتنا أن ندل على الطريق (التاو)
ما كان هو الطريق الأبدي.
لو كان في استطاعتنا أن نسمي الإسم

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١١١.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٧٥.

لما كان هو الإسم الأبدي.
الذي بغير اسم
هو مبدأ السماء والأرض؛
والذي له اسم
هو أم الجواهر العشرة آلاف"(١).

ويصف لاو تزو الطريق (التاو) بالمطلق والمجرد الذي لا يرى ولا يسمع ولا يلمس ولا يوصف بالنور ولا بالظلمة وليس له صورة، فيقول:

تتطلع إليه، ولكنه لا يُرى
اسمه ما لا يُرى.
تنصت إليه، ولكنه لا يُسمع
اسمه ما لا يُسمع.
تمد يديك إليه، ولكنه لا يُلمس
اسمه ما لا يُلمس.
هذه الثلاثة لن تستطيع أن تمعن في البحث عنها؛
حقاً، مختلطة وهي مرتبطة بالواحد.
إن أشرق لم يكن نور
إن أفل لم يكن ظلام.
غير متناه هو، لا سبيل إلى تسميته"(٢).

كما كان لاو تزو يرى في التاو السبيل إلى الحياة الأبدية، فيصفه بالقول:

"هذا هو طريق الحياة الأبدية
طريق الرؤية الدائمة"(٣).

كما اعتبر لاو تزو التاو بأنه لا يوصف بوصف، وبأنه أساس كل الأشياء وليس بشيء كبقية الأشياء، فيقول:

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٢١.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٤٩.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٥٢.

"علامات الفضيلة العظيمة
تنبثق عن «الطريق» وحده
الشيء الذي يسمى الطريق (تاو)
ينزلق، ويفلت من القياس
ينزلق، ويفلت
ولكن الصور كلها كامنة فيه
ينزلق، ويفلت ولكن الكائنات جميعاً مستترة فيه
مظلم وعكر
ولكن بذور الحياة كامنة فيه
بذور الحياة هي الحقيقة"(١).

كما أن التاو عند لاو تزو يأخذ قانونه من نفسه وليس مشروطاً بغيره، فيقول بصريح العبارة: "والطريق يتخذ قانونه من نفسه"(٢).

إذا كان التاو عند لاو تزو هو مبدأ الوجود وأساسه وعنه انبثق الوجود، فإنه لم يقصّره على ذلك، بل اعتبره أيضاً السبيل الذي يسلكه الوجود إلى الأبد في تغيراته الدائمة التي لا تتوقف في مكان، لأن "التاو خالٍ من المكان"، وبحيث يجري في كل اتجاه بدون عناد ولا منّة، وبدون أن يسأل الوجود شيئاً لأن هناك دائماً وحدة الوجود الكامنة في التاو. لذلك كان لاو تزو يضيف على كلمة التاو تعبير "العظيم" أو "العظمة" ليميزه ربما عن التاو الذي كان يأخذ به الفكر الصيني السابق، فيقول:

"ولكن لما كان هو وطن جميع الأشياء
بغير أن يطمح إلى امتلاك شيء منها
فإن من الممكن أن يسمى بالعظيم"(٣).

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٦٥.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٧٦.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٩٤.

كما يصف التاو-الطريق بالعظمة في مكان آخر، كما ذكر سابقاً: "فإذا اجتهدت في تسميته، قلت: العظمة"(١).

إذن، "التاو" هو مصدر كل الأشياء وخارج عنها جميعاً. إنه موجد العالم المادي دون أن يكون مادياً. وهو جوهر خارج جواهر كل الأشياء، ولكنه حاضر في فعله في كل الأشياء. فهو كائن في كل مكان وخالٍ من المكان وهو كل شيء. وإذا كان التاو هو جوهر الأشياء ومبدأها وأساسها، فإنه في الوقت نفسه هو النهج أو السبيل الذي يتبعه ويسير بموجبه كل ما في الوجود من طبيعة وإنسان. وإذا كانت الطبيعة تسير بموجب التاو، فإن على الإنسان أن يعرف الـ"تي" وهي تجلّي التاو في الإنسان والمتولدة منه، ليتحقق الهناء والسعادة بالإبتعاد عن اشتهاء المسرّات الدنيوية المؤدية إلى الشقاء والتعاسة.

ويظهر جلياً بأن "لاو تزو" أعطى التاو معاني واسعة غير واضحة تماماً؛ فهو حين اعتبر بأن التاو هو جوهر الوجود والمبدأ المجرد لكل الوجود والموجودات، وبأنه ذاتية أو كيان كل الأشياء ووراء وجودها جميعاً، فإنه أضاف إليه أيضاً القوة التي يجب أن تتبعها كل الموجودات. ومن الملاحظ هنا، بأن "لاو تزو" قد استعمل فكرة جديدة في النظرية الميتافيزيقية للكون، وهي أن التاو أساس وجود الكون وخالق كل الوجود؛ في حين أن قناعات الصينيين، كما عند "كونفوشيوس"، تقول بأن السماء هي خالقة الكون. وإذا كان الفكر الصيني القديم قد استخدم كلمة "تاو"، فقد عنى بها، كما سبق ذكره، الطريق الذي يجب على الإنسان أن يسلكه.

ج-الـ"تي" الإنسانية وصفاتها

دعا "لاو تزو" في كتابه، الإنسان لاتباع التاو، لأنه يرجعه إلى صفاء الطبيعة وبساطتها وبراءتها وذلك عبر اتباعه ما وصفه بالـ"تي" (الفضيلة). وهذه الأخيرة تنبثق من التاو، وهي تدعو الإنسان إلى البساطة حتى يصبح

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٧٥.

الإنسان الكامل أو الحكيم المتبصّر بالتاو الأبدية السرمدية، والمنصهر بها في وحدة كونية؛ وبذلك يتحوّل الإنسان إلى الحكيم الهادىء المتزن العارف لنفسه، إذ قال "لاو تزو": "من يعرف نفسه، فهو الحكيم" وهو المبتعد عن الغرور والساعي إلى التواضع والرافض للشهوة والرغبات، "من يغتر بنفسه! لا يعلو في نظر الناس" و"المغرور بالغنى والشرف، يوقع نفسه في الشر".

ووصف القناعة بالمقابل بالغنى، بقوله: "من يعرف القناعة، فهو غني". ويضيف عن إيجابيات القناعة قائلاً: "من يعرف القناعة لا يلحقه عار".

أما بالنسبة إلى مسألة الشهوات والإستسلام لها، فقد كان لها عند "لاو تزو" كلام كثير، إذ قال في الإستسلام للشهوات:

'ما من ذنب أعظم
من أن يستسلم المرء لشهواته.
ما من شر أكبر
من أن يجهل الإنسان القناعة
ما من عيب أخطر
من أن يسعى الإنسان إلى الكسب.
حقاً:
من وجد الكفاية فيما يكفيه
فسوف يجد على الدوام ما يكفيه'(١).

كما قال في الشهوات في مكان آخر:

'حقاً:
من كان إلى الأبد بغير شهوة
فسوف يرى سر الأسرار؛
من كان إلى الأبد محكوماً بالشهوات
فلن يرى إلا طرف ثوبه'(٢).

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٢٣-١٢٤.

(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٢١-٢٢.

وبالتالي فإن الحكيم، برأيه، هو الذي يبتعد عن الشهوات بتواضع ونكـران للذات:

"لذلك فالحكيم
يشتهي أن لا تكون له شهوة؛"(١).

ويصف لاو تزو الحكيم بأنه ذلك الإنسان الذي لا يطمح إلى امتـــلاك أي شيء استنساباً إلى صفة التاو العظيم:

"كذلك الحكيم:
لأنه لا يعدّ نفسه عظيماً
يصل إلى العظمة"(٢).

فالإنسان الحكيم، كما يراه "لاو تزو"، هو المعطاء المحب للآخريـــن دون النظرَ إلى نفسه ودون أي أنانية منه، فيذكره قائلاً:

"لذلك فإن الحكيم:
يؤخّر نفسه
فيصبح في المقدمة؛
يطرد ذاته
فتدخل من جديد.
أليس هذا لأنه مجرّد عن حب النفس؟
من أجل هذا يستطيع أن يصل بنفسه إلى الكمال"(٣).

إذن الحكيم المعطاء ينسى نفسه ولا يدّعي:

" لأنه لا يعطي الحق لنفسه
يعترف به
لأنه لا يدّعي
يثق الناس به

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٦٤.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٩٤.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٣٥-٣٦.

لأنه لا يمجد نفسه
يمجده الناس
ولأنه لا يسعى إلى شيء
لذلك لا يسعى أحد بشيء ضده"(١).

ويقول في المعنى نفسه ولكن بشكل معاكس:

"من يعطي نفسه الحق، لا يعترف به!
من يدّعي، لا يثق به أحد!
من يغتر بنفسه! لا يعلو في نظر الناس"(٢).

ولأجل ذلك كله، فإن الحكيم يفهم كيف يساعد الناس:

"ولذلك لا يوجد إنسان ينبذه
إنه يفهم كيف يساعد الكائنات
ولهذا لا يوجد ثمة كائن ينفر منه"(٣).

ويصف "لاو تزو" الحكيم أيضاً بأنه معتدل متواضع:

"لذلك يتجنّب الحكيم التطرّف
يتجنّب التهور
يتجنّب الخيلاء"(٤).

ركّز لاو تزو على ضرورة العودة إلى صفاء وسكينة الحياة الطبيعية الأولى التي كان يعيشها الناس قبل ظهور الحياة المدنية التي دفعت الإنسان إلى الإهتمام بالحياة المادية. ورأى بأن الشغف بالماديات والإهتمام بالترف والبذخ، جريمة يقترفها الإنسان، لذا يقول:

"ما من ذنب أعظم،
من أن يستسلم المرء لشهواته.

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٦٨.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص:٧٣.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٧٩-٨٠.
(٤) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٨٤.

ما من شر أكبر
من أن يجهل الإنسان القناعة
ما من عيب أخطر
من أن يسعى الانسان الى الكسب
حقاً:
من وجد الكفاية فيما يكفيه
فسوف يجد على الدوام ما يكفيه"(١).

ويقول في مكان آخر:

"من يحب كثيراً يعطي كثيراً
من يخزن الكثير ، يفقد الكثير
من يعرف القناعة لا يلحقه عار
من يعرف متى ينبغي عليه أن يتوقف
لا يتعرض لأذى
إنه يستطيع أن يعمّر طويلاً"(٢).

كذلك يقول:

"تحرر من الاشتهاء
والتحرر من الاشتهاء يؤدي الى السكينة
وبالسكينة يصل العالم من نفسه الى السلام"(٣).

إذن كانت الـ"تي" عند "لاو تزو" هي النهج التطبيقي العملي الإنساني للتاو؛ إذ أن الطريق الـ"تاو" يلد، حسب قوله، والفضيلة الـ"تي" ترعى. كما يقول بأن الفضيلة "تي" تكمن في الأصل في الإنسان الذي لم تشوّهه مغريات الحياة أو تشوّه عقله العادات والتقاليد والعلوم؛ ولذلك فإنه يشبّه الإنسان

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٢٣-١٢٤.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١١٩.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٠٠.

الفاضل بالطفل حديث الولادة، ويرى بأنه يكون صافي العقل ولا تقاربه بالأذى ظواهر الطبيعة من حيوانات أو حشرات، إذ أن: "كمال من يجمع الفضيلة في نفسه، أشبه بكمال طفل حديث الولادة"، وبأن الذي "لم تتخلَّ عنه الفضيلة الأبدية، إلى الطفولة يعود من جديد".

وهكذا فإن الـ"تي" إذن عند لاو تزو مختلفة تماماً عن مفاهيم الـ"تي" التي كانت سائدة في المرحلة التي عاشها لاو تزو والتي كان قد دعا إليها "كونفوشيوس" ومريدوه من بعده. إذ أن الـ"تي" في الفكر الثقافي الصيني والكونفوشيوسي، كانت تعني التقيّد بمبادىء آداب السلوك وبالقواعد الأخلاقية التقليدية التي اعتقدوا بأنها من خلق الأباطرة الأسطوريين الأبطال السابقين. فكان الإعتقاد السائد المسيطر هو أن سعادة الإنسان والمجتمع تكمن في العودة إلى التمسّك بتلك الأخلاق والشعائر والطقوس القديمة وبالدعوة إلى التمسّك بالعادات والتقاليد الأخلاقية الأسرية القائمة على البرّ الأبوي وتماسك الأسرة، وبتعلّم قواعد الآداب والسلوك البالغة حوالى ٣٣٠٠ قاعدة.

أتى "لاو تزو" ليناهض كل هذه الأفكار والمعتقدات، من خلال الدعوة إلى اتباع الـ"تي" (الفضيلة) عبر التقيّد بقوانين التاو ورفض التعلّم المقصود به تعلّم قواعد السلوك والآداب. وبالتالي فقد رأى ضرورة عودة الإنسان إلى ما قبل اكتشافات العقل والتعلّم أي إلى "البساطة القديمة التي لا اسم لها"، وهي حالة صفاء العقل وبساطة الحياة في حالة الفطرة الأولى للإنسان، قبل ظهور المساوىء الناتجة عن فعل العقل والحياة الأنانية القائمة على الشهوات والغرور. لذلك دعا "لاو تزو" الحكام إلى العودة بالناس إلى ما قبل التعلّم كما كان سائداً في العصور القديمة، فقال: "اجعل الناس كذلك يرجعون إلى الحبل المعقود ويستعملونه"*.

(*) طريقة الحبل المعقود هي الطريقة القديمة عند الصينيين، في تسجيل المعلومات ما قبل الكتابة.

ويؤكد لاو تزو بأن قواعد الآداب والسلوك لم تظهر، إلا حين تراجع الناس عن فهم التاو، وامتنعوا عن تطبيق مبادئه وقواعده؛ وهو يقول في ذلك:

"من يفقد الطريق (التاو)
يصبح بعد ذلك فاضلاً
من يفقد الفضيلة،
يصبح بعدها عادلاً.
من يفقد الخلق
يصبح بعدها عليماً بالشعائر والطقوس
والعلم بالشعائر والطقوس
هو قشرة الأمانة والوفاء.
ومبدأ الشقاق"(١).

كما يقول في مكان آخر بأن الناس حين يتخلّون عن "التاو" أي الطريق العظيم، يسقطون في مهاوي الحياة القاسية، فيضطرون إلى استنباط المبادئ والقواعد التي يرون فيها طريقهم إلى الخلاص. ولكن المبادئ والقواعد لا تفي بنظره لتحقيق هذا الغرض، إذ لا ينتج عنها إلا السقوط من مستوى إلى آخر حتى الوصول إلى مرحلة النفاق المؤدّي إلى الفوضى، وهو يصف هذه الحالة بقوله:

"عندما يتخلى الناس عن الطريق العظيم
توجد «الإنسانية» و«العدالة».
وعندما تظهر الفطنة والمعرفة
يتبعهما النفاق على الأثر"(٢).

لذلك دعا لاو تزو (على عكس ما ركّزت عليه الطقوس الكونفوشيوسية) إلى رفض كل قواعد آداب اللياقة والطقوس القديمة التي تؤكد على طاعة الأبناء عبر الإجابة دوماً بـ"أجل" أو "بكل سرور"، فيقول:

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٠٤-١٠٥.

(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٥٧.

"إطرح التعلّم وسوف تنتهي همومك
أي فرق هناك بين «أجل» وبين «بكل سرور»
بين الخير والشر
أي فرق هناك؟"(١).

إذن إن الوسيلة الوحيدة للخلاص من المساوىء التي عرفها الإنسان والمجتمع، تكمن في اتباع الـ"تي" لـ"التاو العظيم، وذلك من خلال العودة إلى الحياة الهانئة الصافية القائمة على البساطة والتواضع ورفض الإنغماس في الشهوات الدنيوية، لأن هذه الشهوات هي التي تؤدي إلى التعاسة. أما البسلطة عند لاو تزو، فقد كانت ركناً أساسياً في التاوية، لا سيّما وأنه كان قد آمن بمبدأ تحوّل الأشياء إلى نقائضها، فالتقدّم يلحقه التأخّر، والتأخّر يعود إلى التقدّم، والضعف يتحوّل إلى قوة والقوة إلى ضعف، أي أن كل ما في الوجود متحرّك ومتغيّر بصورة مستمرّة بحركة دورية أبدية. لذلك رأى بأن الإنسان، باستسلامه للسكينة ورفضه الإنصياع للشهوات، يحمي نفسه من تلك الحركة المتغيّرة التي تقضي على سعادة الإنسان وهنائه.

وهكذا،فإن الـ"تي" (الفضيلة) وهي الإرادة القوية الواعية الكامنة في نفس الإنسان الحكيم، هي التي ترشده إلى الإبتعاد عن الأنانية والإنغماس في عالم الشهوات، كما تدلّه على العودة إلى أصالة الحياة الطبيعية الأولى التي يعيش فيها الإنسان في حالة توحّد مع الطبيعة في كل موجوداتها وظواهرها المتحركة بفعل التاو وقوانينه. فالفضيلة (الـ"تي") المنبثقة عن التاو هي التي توصل إلى الهناء والسعادة؛ ومن هنا جاء تأكيده على أن "علامات الفضيلة العظيمة، تنبثق عن «الطريق» (التاو) وحده"، وأن الإنسان الحكيم هو الذي يتّحد بالتاو ويهتدي بالـ"تي" (الفضيلة)، وهو ما عبّر عنه بقوله:

"من يتبع الطريق في أعماله
يصبح هو والطريق شيئاً واحداً؛

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق– ص: ٦١.

من يهتدي بالفضيلة
يصبح هو والفضيلة شيئاً واحداً"(١).

وهو يحدد الصفة الأساسية للـ"تي" (الفضيلة) بقوله:

"الطريق يلد؛ الفضيلة ترعى؛ ..."(٢).

د- الـ"يانغ والـ"ين" عند لاو تزو

استطاع لاو تزو في تعميقه لمفهوم التاو أن يدخل مفهومي اليانغ والين الصينيين القديمين في عملية تمازج وانصهار مع التاو، وفي حالة انسجام وتوازن ميتافيزيقية، فسّر من خلالها الوجود. ذلك أنه اعتبر بأن أساس الوجود هو التاو الذي من ذاته يخلق الوحدة أو الواحد في الوجود؛ وعن طريق قوانينه الذاتية، يخلق الثنائية المتمثلة باليانغ والين. ومن عملية تفاعل الثنائية القائمة على اليانغ والين، ينشأ التثليث الذي قد يكون، كما يراه بعض المفسّرين للتاوية، عبارة عن السماء والأرض والإنسان أوالحاكم المتوافق بالإجمال مع تثليث الوجود في الفكر الصيني، إذ يقول لاو تزو في هذا الصدد:

"الطريق أوجد الوحدة.
الوحدة أوجدت الثنائية.
الثنائية أوجدت التثليث.
التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف.
الكائنات العشرة آلاف تحمل «ين» المعتم على ظهورها
(كما تحمل) «يانج» المضيء بين ذراعيها.
نفس الخلاء يؤلف بينها"(٣).

اليانغ والين عند لاو تزو، هما ثنائية وجود كل ما في الوجود، وهما عنصرا الإيجاب.والسلب فيه. وهذا الإعتقاد يتوافق تماماً مع الفكر الصيني،

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٧١-٧٢.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٣٣.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص:١١٥٠.

إلا أن لاو تزو رفض المقولة القائلة بأن الفعل ينتج من اليانغ الإيجابي، وبأنه الأساس في عملية الوجود؛ لأنه اعتقد بأن الين، الذي يعتبر العنصر السلبي في الفكر الصيني، له الدور الفعال في كل الأشياء. ورأى بأن الأنوثة، المتمثلة بالين، تمثّل قوة فاعلة في الوجود طبقاً لقناعته القائلة بأن: "الأنوثة تغلب أبداً، بسكينتها الرجولة"، وكذلك طبقاً لفكرته عن الأضداد حيث يقول بأن "الضعيف يهزم القوي، اللين يهزم الصلب". فلاو تزو أضاف إلى فكرتي اليانغ والين، ما لم يتصوّره الفكر الصيني، إذ قال صراحة: "اللين الضعيف، يهزم الصلب القوي".

ولعلّ الإسهام الكبير للاو تزو في الإبداع الفلسفي الصيني قد تجلّى بأبهى صوره في الربط ما بين "التاو" و"اليانغ" و"الين". فإذا كان كل شيء راجعاً إلى العلاقة بين الـ "يانغ" الموجب الذكوري والـ "ين" السالب الأنثوي، فإن من يقوم بعملية التفاعل بينهما هو "التاو" نفسه. أي أن كل ما في الوجود هو نتاج لعلاقة الإتحاد والتوازن والإنسجام ما بين الـ"يانغ" و الـ "ين" عبر الطريق الطبيعي التلقائي الذي يقوم به الـ"تاو". ويكون "لاو تزو" بذلك قد أعطى، بربطه اليانغ واليان بالتاو، البعد المفسّر لحركتيهما الأبدية المتفاعلة باستمرار، بموجب سر مبدأ طريق التاو العظيم، وهوالتاو الذي يبقي على السماء (اليانغ) والأرض (الين). وهكذا يقول لاو تزو بأن:

"السماء تبقى أبداً، والأرض تدوم
ولكن ما الذي يمنح السماء والأرض القدرة
على البقاء والدوام؟
لأنهما لا يتلقيان الحياة من نفسيهما
من أجل هذا يستطيعان أن يعيشا إلى الأبد"(١).

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٣٥.

هـ- مبدأ عدم العمل (أو الفعل) (Wo Wee)

يُعتبر قول لاو تزو "إيق بغير عمل (فعل)، ولن تجد شيئاً لم يُعمل"، الركيزة الأساسية المزدوجة مع التاو في كل فكره. فقد كان يرى بأن الطبيعة تعمل عملها وكأنها لا تعمل؛ بمعنى أن سير القوانين الطبيعية هو بحد ذاته عمل (فعل) بغير عمل، وقد عبّر عن ذلك بصراحة، عندما قال بأن التاو "يفعل بغير فعل، يعمل بلا عمل". كما قال في مكان آخر: "الطريق (التاو) لا يعمل أبداً، ولكن كل شيء يعمل من خلاله". ولذلك فإن على الإنسان برأيه، أن يتعظ بالتاو، وأن يبتعد عن العمل لأن فيه شقاءه. وعلى هذا الأساس فقد دعاه إلى تجنّب الكلام والجدال والرغبة في التعلّم، والإبتعاد عن العمل أو الفعل، لأن الحكمة تكمن في ذلك انطلاقاً من مفهوم التاو العظيم، إذ يقول لاو تزو:

"من ذلك نعلم.
فضل عدم الفعل.
أن تعلم بغير أن تتكلم
أن تزداد بغير أن تفعل"(١).

وكذلك يقول في مكان آخر:

"من يفعل شيئاً يفسده ....
من أجل ذلك فالحكيم:
لا يفعل، ولذلك لا يفسد،
يتعلم ألاّ يتعلم"(٢).

إذن إن الحكيم بنظر لاو تزو، هو من يستسلم للتاو ولا يسعى للفعل، تاركاً التاو يعمل عمله، فهو يقول:

"لذلك فإن الحكيم
ينبغي أن يعمل بغير عمل

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١١٧.

(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٦٤.

وأن يعلم من غير كلام"(١).

كما يقول في مكان آخر:

"أن تتم عملك
ثم تتوارى
ذلك هو طريق السماء". (٢).

كما يدعو الحكام إلى الإبتعاد عن العمل وترك التاو يعمل عمله:

"إبق بغير عمل
ولن تجد شيئاً لم يعمل
إن أردت أن تملك المملكة
فكن على الدوام بلا عمل!
لأن من يعمل
يعجز عن امتلاك المملكة"(٣).

كما يرى بأن الحكام الحكماء لا يفعلون ولا يدعون الناس يعملون:

"ويجعل الأذكياء
لا يتجاسرون على الفعل
وإذا فعل عدم-الفعل
لم يبق شيء يستعصى على الحكم"(٤).

كما يقول للحكام في مكان آخر:

"حافظ على شعبك وأنت تحكم بلدك
وسوف تبقى بلا فعل"(٥).

ويقول على لسان الحاكم الحكيم:

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٢٤.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٣٩.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٢٧-١٢٨.
(٤) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٢٨.
(٥) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٤١.

"أنا لا أفعل شيئا ، والشعب يتحسّن من تلقاء نفسه"(١).

ويتحدث عن الحاكم في مكان آخر قائلاً:

"إن كان من العسير أن يحكم الشعب ،
فلأن حكامه (يتدخلون) بالفعل .
من أجل هذا وحده يكون من العسير أن يحكم"(٢).

ويحذّر لاو تزو من مغبة أن يحاول أحدهم العمل في العالم، مخافة أن يفسده:

"لا يجوز أن يعمل فيه شيء
من يلامسه بالعمل، يفسده"(٣).

حاول بعض المفكرين أن يفسروا الفكرة التاوية حول عدم العمل (أو الفعل) بأنها لا تعني الكسل أو التواكل والجمود، بل تعني مجرد الحد من الكلمات والأفعال غير النافعة وعدم التدخل في مجريات الطبيعة، لكنهم لم ينجحوا في ذلك، وإلا كانوا نقضوا فحوى الفكر التاوي على النحو الذي عُرف به عبر التاريخ الصيني. ويظهر تأثير فكرة لاو تزو حول عدم العمل في الحضارة الصينية عبر اتخاذها كشعار لبعض الأباطرة الذين تأثروا بالتاوية. وهكذا ظل تعبير وو وي (Wo wee) بمعنى اللاعمل أو اللاسعي شعاراً مكتوباً معلّقاً فوق عرش أباطرة الصين حتى زوال الأمبراطورية في العام ١٩١١.

و–الأضداد والليونة عند لاو تزو

لم يكتفِ لاو تزو بالدعوة إلى الإنصهار والتوحّد بالطبيعة عبر اتباع الـ"تي" (الفضيلة) وهي الـ"تاو" الإنسانية، والإستسلام لما تفرضه الطبيعة والبقاء بلا فعل أوعمل، بل ركّز على وحدة الوجود القائم على فهمه المتقدّم

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق– ص: ١٤٨.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق– ص: ١٨٩.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق– ص: ٨٣.

والمعقّد والمتشابك للتاو الذي هو أساس الوجود ومبدأه، كما هو المنظّم والمحرّك لكل ما في الوجود. فقال لاو تزو بمبدأ التناقض أو الأضداد وبعودة الأشياء إلى أضدادها، إذ رأى بأن الضعف يتحوّل إلى قوة، والقوة تتحوّل إلى ضعف، وهكذا إلى ما لا نهاية. من هنا جاء قول لاو تزو:

"منذ أن عرف كل إنسان على الأرض
جمال الجميل، وجد القبح؛
منذ أن عرف كل إنسان على الأرض
أن الخير خير، وجد الشر.
حقاً:
الوجود وعدم الوجود ينبع أحدهما من الآخر؛
الثقيل والخفيف كلاهما شرط للآخر.
الطويل والقصير كلاهما مقياس لصاحبه.
العالي والواطي يحدد أحدهما الآخر.
الصوت (البشري) يلتئم مع النغم في الجوقة.
واللاحق يتبع السابق"(١).

وهذه الفكرة عن الأضداد والتناقض تذكرنا بالمفكر الإغريقي "هيراقليطس" (المتوفي في العام ٤٧٥ق.م) الذي قال بنفس المعنى: "كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغيّر ولا شيء يدوم على الثبات. إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياهه جديدة تنساب فيه باستمرار. الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب، ويصبح الجاف رطباً... إن الأشياء تجد راحتها في التغيّر"(٢).

وعندما تحدث لاو تزو عن مبدأ التناقض والأضداد، اعتبر بأن الين أي الأنوثة تغلب اليانغ أي الذكورة، إذ قال:

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٢٣-٢٤.

(٢) د.علي سامي النشار ود.محمد علي أبو ريان ود.عبده الراجحي: هيراقليطس- ط١ دار المعارف- القاهرة ١٩٦٩- ص: ٣٩.

"الأنوثة تغلب أبداً
بسكينتها الرجولة"(١).

كما قال بأن الضعف يتفوق على القوة...

"الضعيف يهزم القوي،
اللين يهزم الصلب"(٢).

وكذلك قال بأن الليونة والضعف تعني الحياة، أما القوة والصلابة فإنها تعني الموت، ذلك أنه:

"عندما يولد الإنسان
يكون ليناً وضعيفاً؛
عندما يموت،
يكون متصلباً وقوياً.
عندما تنمو الكائنات العشرة آلاف*
وترتفع الأعشاب والأشجار
تكون لينة وغنية بالعصارة؛
ولكنها عندما تموت،
حقاً:
المتصلب القوي رفيق الموت
اللين الضعيف رفيق الحياة"(٣).

كذلك قال:

"ما من شيء على الأرض ألين ولا أضعف من الماء
ومع ذلك فلا يتفوق عليه شيء في التغلب على الصلب والقوي"(٤).

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٥٥.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٩٥.
(*) تعبير عشرة آلف يعني بالصينية مفردات جميع ما في الوجود من أشياء ناشفة وجافة.
(٣) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٩١-١٩٢.
(٤) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٩٥.

ورأى لاو تزو بأن:

"اللين الضعيف
يهزم الصلب القوي.
الوداعة تغلب القوة"(١).

كما قال أيضاً:

"أشد المواد ليونة
يلحق في السباق بأشدها صلابة"(٢).

المبحث الثالث

فكر "لاو تزو" السياسي

كانت الأوضاع المتردّية السيّئة في مجمل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وراء كل الكتابات والأفكار المبدعة والمؤسّسة للفلسفة في الصين والتي ظهرت في القرون السبعة السابقة للميلاد. وقد جهد المفكرون جميعاً في السعي من أجل الوصول إلى إصلاح الأوضاع. فكان لكل منهم أفكاره ونظرياته أو فلسفته التي كان يرى فيها الطريق الصحيح للوصول إلى الأهداف المرجوة. لذلك كانت إبداعات الفكر الصيني، كما نكر في السابق، أفكاراً عملية اتجهت للإهتمام بجوانب الحياة العملية للمجتمع والإنسان دون الاهتمام، إلا فيما ندر، بالجوانب الميتافيزيقية. أي أن الفلسفة الصينية كانت شاملة لكل جوانب النشاط الإنساني من ضمن جدلية قائمة بين الفكر والممارسة أو التجربة. لذلك كان فلاسفة الصين إما من الذين شغلوا مناصب هامة في الادارة أو من الذين عملوا على أن تكون لهم المناصب الإدارية الرسمية للوصول إلى تطبيق أفكارهم.

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص:٩٧-٩٨.
(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١١٧.

كان "لاو تزو" من أولئك المفكرين الذين جهدوا للوصول إلى إصلاح الأحوال وفق نظرته الخاصة القائمة على تصورات صوفية وجدانية من خلال التأكيد على الوحدة الصوفية الأنطولوجية بين النفس والكون. وهي الوحدة التي ركّز عليها "لاو تزو" من خلال التأكيد على الوحدة والتناسق بين الـ "تاو" الكونية و الـ "تي" الإنسانية للوصول إلى أسمى وجود للإنسان المترفع عن الإهتمامات المادية الجشعة. أي أنه أكد على النظر إلى خلاص الإنسان وسعادته من خلال فهم الإنسان للوجود الطبيعي والاجتماعي عن طريق القناعة والسكينة والفضيلة الـ "تي" التي توصله إلى السلام والرضى والهناء النفسي الداخلي وتجعله يتخلى عن الاهتمامات المادية وتخلصه من الأنانية.
فالإصلاح والتغيير الذي يراه "لاو تزو" لا ينبع أو يتأتى من الخارج من البيئة الإجتماعية أو مما يقره الحكّام ويشرعونه من قوانين، بل هو إصلاح النفس من خلال الوجد الصوفي في الوحدة مع الـ "تاو" الكونية، وذلك انطلاقاً من مفهومه عن حالة السعادة التي كان يعيشها الإنسان في مرحلة الفطرة، حيث سادت التاو أو القوانين الطبيعية، وكذلك انطلاقاً من دعوته للحكام بأن لا يتدخلوا، بل أن يعملوا شيئاً واحداً وهو عدم العمل.

أ- حالة الفطرة والقوانين الطبيعية

كان لاو تزو يرى في الطبيعة أساس الـ"تاو" الذي يجب أن يتخذه الإنسان كوسيلة وهدف له ليجد فيه ذاته ووجوده، أي أن على الانسان أن يذوب في الطبيعة لأنها الطريق الموصل إلى الحكمة. فالطبيعة لا تستخدم العقل وجدال الفلاسفة، فهي نشاط تلقائي وقانون أزلي لكل الوجود. فالشمس تشرق كل صباح وتغيب كل مساء، والليل والنهار يتتابعان إلى الأبد، كما أن الفصول تتوالى على الدوام. إنه الـ"تاو" المحدد والمسيّر لكل الوجود، وهو الطريق الأمثل المجسّد في كل مجرى ماء وفي كل صخرة وفي كل نجم وفي إنبات كل زرع. فالطبيعة عند لاو تزو هي القانون العادل لكل الأشياء، وهي القانون الذي لا يهتم بالأشخاص؛ ولكنه قانون يتوجب على الإنسان سلوكه، إذا

أراد أن يعيش في حكمة وسلام. فقانون الطبيعة هو طريق الـ "تاو" في الكون وهو قانون تجلّيه في السلوك الإنساني الـ"تي" أي الفضيلـة، لأنـه طريقـة الإنسان الحكيم في الحياة، إذ يقول لاو تزو:

"من يتبع الطريق في أعماله
يصبح هو والطريق شيئاً واحداً؛
من يهتدي بالفضيلة (تي)
يصبح هو والفضيلة شيئاً واحداً(١).

فسلوك الإنسان الحكيم وحياته ليسا إلا تناغماً مع الطبيعة. فالطبيعـة لا تفكر ولا تتفلسف، إنها تسير وفق قانون السماء بشكل تلقائي متناسق للوصول إلى كمالها على نحو طبيعي. فيقول :

إن الطريق عظيم، وعظيمة هي السماء
عظيمة هي الأرض، وعظيم هو الملك !
أولئك هم الأربعة الكبار في الكون
والإنسان أحدهم"(٢).

ويرى لاو تزو بأن على الإنسان أن يأخذ الطبيعة كمبدأ ومعيـار، لأنـها مبدأ ومعيار كل الأشياء كما هي مصدرها. لذلك وجُب على الإنسان أن يـأخذ بمبادىء الطبيعة كدليل ومرشد له في الحياة، وأن ينظم أفعاله وفق المبـادىء التي تنظم الطبيعة. فالحياة الحكيمة الهادئة هي الحياة التي تتوافق مع الطبيعـة التي تعمل لخير الإنسان وهنائه. ويقول لاو تزو بـأن النـاس يحـاولون أن يغيروا العالم ويحولونه إلى الشكل الذي يريدونه، ولكنهم لن يفلحوا في ذلـك، لأنهم يفسدونه ولا يصلون الى ما يريدون، فيقول في ذلك:

"من الناس من يريد أن يغزو العالم
وأن يعمل منهم (ما يتصوره أو تشتهيه نفسه)

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٧١-٧٢.

(٢) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ٧٦.

أنا أتنبأ، بأنهم لن يفلحوا في ذلك
(ذلك) لأن العالم هو وعاء الله"(١).

إذن نجد عند "لاو تزو" قوانين للكون والطبيعة، وهي ثوابت تفضي بمن لم يعرفها ويعشها إلى الكارثة المحتمة، وهذا ما أشار إليه "جون كولر" في كتابه "الفكر الشرقي القديم"، عندما قال بأن "الحكيم الصوفي" لاو تزو يعتبر بأنه: "تدعي معرفة الثوابت بالإستنارة. ومن يعرف الثابت يتحرر، ومن يتحرر يخلُ من الهوى والتحيز، ومن يخل من الهوى والتحيز يتّسع إدراكه، ومن يتّسع إدراكه يصبح رحب الأفق، ومن يصبح رحب الأفق يكن مع الحقيقة، ومن يكن مع الحَقيقةَ يستمر إلى الأبد، ولا يعرف الفشل على امتداد عمره. أما الجهل بالثابت والتصرف على نحو يفتقر للبصيرة فهو مضيّ للكارثة"(٢).

عندما يؤكد "لاو تزو" على أن الـ "تي" الإنسانية هي طريقة الحياة التي يجب أن يتبعها الإنسان ويؤكد على توحدها مع "تاو" الطبيعة، فهو يرى في ذلك السبيل إلى السلام على الأرض حيث ينتفي الشقاء والتعاسة وتتحقق الحياة العظيمة للإنسانية جمعاء، كما كانت سائدة في المراحل القديمة؛ وهذا عائد إلى كون "لاو تزو" قد اعتقد بأن حياة الإنسان في العهود القديمة سادتها البساطة الآمنة التي جعلت الحياة هنيئة سعيدة لأنها كانت حالة من الوحدة بين الإنسان والطبيعة. ولم يحصل التغير نحو التعاسة والشقاء برأي لاو تزو، إلا حينما استخدم البشر العقل والتفكير والمعرفة، فخسروا بذلك كل طهارتهم العقلية والخلقية وتحولوا من العيش الطبيعي إلى العيش المصطنع في المدن؛ وأخذوا بتأليف الكتب وإنشاء الفكر والنظريات المتدخلة في شؤون الطبيعة*.

---

(١) لاوتزو: المرجع السابق- ص: ١٢٧-١٢٨.

(٢) جون كولر: الفكر الشرقي القديم- ترجمة كامل يوسف حسين- سلسلة عالم المعرفة- عدد ١٩٩- الكويت ١٩٩٥- ص: ٣٢٦.

(*) إن كلام "لاو تزو" هذا يشبه كثيراً ما سيقوله "روسو" فيما بعد في القرن الثامن عشر.

هذه هي الأسباب التي أدت، برأي لاو تزو، إلى التعاسة والشقاء ودفعت الفلاسفة إلى البكاء على تعاسة الحياة، وهم بنظره، سبب البلاء في الأساس. فالحكمة الكاملة تقتضي بنظره، الإبتعاد عن الحياة المصطنعة في المناطق الحضرية المقيدة بالكتب وبالموظفين المرتشين السيئين، والملأى بالفلاسفة وبمدعّي الإصلاح المغترين؛ والمقيدة أيضاً بالقوانين البشرية والتقاليد والأعراف المعطلة للقوانين الطبيعية. لذلك كان على الإنسان الحكيم أن يتفر من عالم الناس إلى عالم الطبيعة، حيث يجد كل الحكمة والقناعة الهادئة المؤمّنة للسعادة الأبدية. فالحكمة تكمن في خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة التي لا تعرف الخداع وتلاعب الفكر، إذ أن الطبيعة تدعو الإنسان للتقيد بأوامرها الصادرة عن "البساطة القديمة التي لا اسم لها"، والمؤدية للشعور بالثقة بالنفس والإطمئنان؛ ذلك أن الطبيعة تعمل عملها وهي صامتة دون أن تسأل وتبرّر. ويقول لاو تزو في هذا الصدد، في قصيدته السادسة عشر، كما ترجمها "ول ديورانت": "إن كل ما في الطبيعة من أشياء تعمل وهي صامتة، وهي توجد وليس في حوزتها شيء، تؤدي واجبها دون أن تكون لها مطالب، وكل الاشياء على السواء تعمل عملها ثم تراها تسكن وتخمد، وإذا ما ترعرعت وازدهرت عاد كل منها إلى أصله، وعودة الأشياء إلى أصولها معناها راحتها وأداؤها ما قُدّر لها أن تؤديه. وعودتها هذه قانون أزلي، ومعرفة هذا القانون هي الحكمة"(١). لذلك دعا لاو تزو الحكام إلى العمل من أجل عودة الناس الى العيش كما في المراحل القديمة قبل ظهور المجتمع المديني وظهور العلوم والفنون، فقال: "اجعل الناس كذلك يرجعون الى الحبل المعقود ويستخدمونه".

لذلك كانت الفلسفة التاوية ترى في حياة النسّاك وصيادي الأسماك

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٣٤-٣٥.

وساكني الغابات والجبال والحقول الرحبة، الحالة المثلى حيث تسود البساطة والصدق والتواضع والسكينة والهدوء؛ إذ يعيش هؤلاء، سواء منفردين أو ضمن جماعات قليلة العدد، في حالة اتحاد مع الطبيعة الوادعة الصادقة المتناسقة، في غياب الظلم والحسد والبغضاء.

إذن الإنسان الكامل أو الحكيم عند "لاو تزو"، هو ذلك الإنسان الذي يسير وفق مبدأ الـ"تاو العظيم"، ويرتب حياته وأفعاله بالتناسق معه عن طريق الـ"تي" الداخلية لديه. ويتوجب برأي لاو تزو، على من يريد الوصول إلى الهناء والسعادة والسكينة والهدوء، أن يعمل على المحافظة على البساطة التي يجدها في الطبيعة، وأن يكسر شوكة الغرور للذات عبر معرفتها والسيطرة عليها بالتواضع وضبط النفس؛ فإذا كان من الحكمة معرفة الناس فإن معرفة الذات هي الضياء الكامل لأنها تنبثق من داخل أعماق نفس الإنسان، وتحقق وجوده القوي. فالإنسان القوي هو من يستطيع قهر نزواته وأطماعه ويلتزم التواضع ويخضع لمبدأ القناعة.

من هذه المنطلقات الفكرية، نستطيع تبيان أوجه التشابه ما بين فكر لاو تزو والفلسفة الأبيقورية الإغريقية التي ركّزت على الفرد وعلى مبدأ "عش على وفاق مع الطبيعة" ودعت إلى الهروب من الحياة المدنية والسياسية والعيش في أحضان الطبيعة دون شهوات ونزوات وفي حالة من المساواة بين البشر أجمعين.

ب- دور الحكام والسلطة عند لاو تزو

اهتم لاو تزو في كتابه الشهير في عرض أفكاره عن الحياة والنظام الإجتماعي والسياسي والطرق التي يجب أن يسلكها الحاكم الحكيم الذي اعتبره أحد العناصر الكونية الأربعة في الوجود وهي المأخوذة أساساً من الفكر التقليدي الصيني القديم فيقول :

"إن الطريق عظيم ، وعظيمة هي السماء
عظيمة هي الأرض، وعظيم هو الملك !
أولئك هم الأربعة في الكون
والإنسان أحدهم"(١).

أكمل لاو تزو، انطلاقاً من فهمه للتاو، مفاهيمه عن السلطة والحاكم وعمله، فقال بأنه إذا كان هناك من عمل للحكام، فكل ما يتوجب عليهم فعله، هو عدم فعل أي شيء أي عدم التدخل في حياة الأفراد والإمتناع عن سن القوانين المقيدة للإنسان والمعرقلة للسير الطبيعي للأشياء. فالسلام والرضى والهناء يتأتى من داخل الإنسان، من أعماق النفس وليس من الخارج. وليس على السلطة التدخل إلا في أضيق نطاق، لأن المجتمع يتأثر بأقل عمل أو بأقل الأخطاء. فالدولة هي جزء من النظام الطبيعي، وهي تقوم كما النظام الطبيعي على توازن دقيق؛ وأي تدخل من الحاكم في سير النظام الطبيعي للدولة، مهما كان قليلاً، سيؤدي إلى اختلال في توازن النظام مما يفضي بدوره إلى اختلال سير الأمور وفسادها. إذ يتوجب على الحاكم عدم العمل أو عدم الفعل أي عدم التدخل في مجرى الأشياء*، فيقول لاو تزو في هذا الصدد:

"حافظ على شعبك وأنت تحكم بلدك
وسوف تبقى بلا فعل(٢).

كما يقول في مكان آخر :

"إن أردت أن تملك المملكة
فكن على الدوام بلا عمل !

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٧٦.

(*) يذكرنا هذا الكلام بما قاله اقتصاديو العصور الحديثة حول عدم تدخل السلطة في الحياة والنظم الإقتصادية لأن لها حياتها الخاصة وأي تدخل فيها يعطل "اليد الخفية" المنظمة لها.

(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٤١.

لأن من يعمل،
يعجز عن امتلاك المملكة"(١).

عمد لاو تزو إلى التعمق في تحليل الإنسان وفي البحث عن الكوامن أو البواعث المحرّضة أو المحركة له والمحددة لغاياته، بغية الوصول إلى الإصلاح وتحقيق خلاص الإنسان من المساوىء. ووجد في بحثه بأن الانسان يعمل دائماً لتحقيق رغبات عديدة؛ وأولى هذه الرغبات هي الحصول على الغذاء الضروري لجسمه، ثم الحصول على الكساء لتأمين حماية جسده، وبعدها تأمين المأوى للحماية من الظواهر الطبيعية المختلفة. ويؤكد لاو تزو بأن هذه الحاجات الأساسية ضرورية للإنسان ويجب تأمينهابأبسط حالاتها؛ ولكنه وجد بأن الانسان، حينما ابتدأ يفكر، بدا متطلباً وراح يستزيد منها ترفاً ورفاهية؛ أي أن الإنسان أخذ يعمل على التلذذ بأنواع الغذاء والتفنن بأنواع اللباس والمسكن. ولما سعى الناس إلى تحقيق هذه الرغبات المتطلبة، دخلوا بسبب واقع الندرة في الطبيعة، في حالة دائمة من التنافس والصراع؛ وهو الأمر الذي أدى إلى إيجاد القواعد الأخلاقية والقوانين المنظمة لهذا التنافس لتكون مرشداً للسلوك الانساني ومهدئة لحالة الصراع. إلا أن هذه القواعد الأخلاقية، والتي جاءت نتيجة للصراع، لا تقضي على التنافس، بل تنظمه؛ ولا تؤدي إلى إشباع الرغبات المتوافقة مع القواعد الاخلاقية، بل تعقدها. وعندما لا يحصل تحقيق الرغبات وفقاً للقواعد الأخلاقية، يظهر السلوك المتعارض مع هذه القواعد أي يظهر السلوك اللاأخلاقي الهادف إلى الوصول إلى تحقيق الرغبات بأية وسيلة وطريقة كانت. ويقول "لاو تزو" في ذلك، أنه عندما يتخلى الناس عن الـ "تاو"، ينشأ مذهب الفضيلة؛ وعندما تضيع الفضيلة، ينشأ مبدأ الإنسانية والعدالة والتقيد بالشعائر والطقوس، فيقول :

"من يفقد الطريق (الـ تاو) ،
يصبح بعد ذلك فاضلاً

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٢٧-١٢٨.

من يفقد الفضيلة،
يصبح بعدها عادلاً.
من يفقد الخلق
يصبح بعدها عليماً بالشعائر والطقوس.
والعلم بالشعائر والطقوس
هو قشرة الأمانة والوفاء
ومبدأ الشقاق"(١).

كما يقول في مكان آخر:

"عندما يتخلى الناس عن الطريق العظيم
توجد "الإنسانية" و "العدالة".
وعندما تظهر الفطنة والمعرفة
يتبعهما النفاق على الأثر.
حين لا تعيش العلاقات الست (وهي روابط الدم مع الأب والأم والأخوة الكبار والصغار والزوجة والأبناء) في وئام
تسمع (الثناء) على "الآباء الطيبين" و "الأبناء الأوفياء"؛
وحين تهوى البلاد في الفوضى والإضطراب
تسمع الثناء على "الوزراء المخلصين"(٢).

فالأخلاق إذن لا تؤمّن تحقيق الحاجات للوصول إلى الرضى والسعادة، ولذلك كان يرى وجوب التخلص أساساً من الرغبات التي تدخِل الإنسان في صراع مع أخيه الإنسان، وذلك لتأمين القضاء على الشرور وتأمين الرضى والهناء بالسكينة والطمأنينة؛ وما التخلص من الرغبات وطلب البساطة سوى الـ"تاو" العظيم. فالـ"تاو" يتحقق من خلال الإستسلام للبساطة، وليس من خلال العمل الذي تحرّكه الرغبة؛ فكل شيء يتم تحقيقه بطريقة طبيعية وتلقائية وفق القوانين الداخلية للتاو العظيم. لذلك وجب على الحكّام عدم التدخل في شؤون الناس وترك الأمور لتتحقق بذاتها بشكل طبيعي وتلقائي، فيقول :

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٠٤-١٠٥.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٥٧.

"إن كان من العسير أن يحكَم الشعب،
فلأن حكامه (يتدخّلون) بالفعل.
من أجل هذا وحده يكون من العسير أن يحكم"(١).

وبالتالي ينصح لاو تزو الحاكم بقوله:

"حافظ على شعبك وأنت تحكم بلدك
وسوف تبقى بلا فعل"(٢).

فعلى الحكّام عدم العمل أو عدم الفعل وترك التاو يعمل وفق قوانينه، ذلك أنّ: "الممالك لا تحكم الا بالحق
الأسلحة لا تشرع الا بالباطل
اكسب المملكة عن طريق عدم-الفعل
من أين لي أن أعلم أن الأمر كذلك ؟
عن هذا السبيل :
كلما زاد في المملكة الحظر والتحريم ، ازداد الشعب فقراً.
كلما زاد عدد الأسلحة الحادة بين الناس
ازداد الإضطراب في بيت الحاكم.
كلما ازداد الناس مكراً ودهاءً
ازداد الإخلال بالنظام.
كلما زاد عدد القوانين والتعليمات،
زاد عدد اللصوص وقطاع الطرق.
لذلك يتكلم الحكيم (فيقول) :
أنا لا أفعل شيئا، والشعب يتحسّن من تلقاء نفسه.
أنا أحب السكينة، والشعب يهتدي بنفسه إلى النظام.
أنا لا أمارس تجارة، والشعب يصبح من نفسه غنياً
أنا لا أشتهي شيئاً، والشعب يعود من نفسه إلى الفطرة "(أي البساطة والبراءة)(٣).

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٨٩.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٤١.
(٣) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٤٧-١٤٨.

جـ- عمل الحاكم وصفاته

وحين كان لاو تزو يدعو الحكام الحكماء إلى الإبتعاد عن التدخّل في حياة الناس، فإنه كان يذكرهم بما كان عليه الحكام الأقدمون الذين كانوا يرفضـــون على الناس العلم والحكمة والفطنة، إذ قال:

"القدماء، الذين عرفوا كيف يهتدون بالطريق (بالـ تاو)
لم يكن هدفهم تنوير الشعب
بل إبقاؤه جاهلاً.
فكلما زاد حظ الشعب من العلم والفطنة
كان عسيراً على الحكم.
الذي يريد أن يحكم بلداً بالعلم
لص يسرق بلده
الذي لا يحاول أن يحكم بلداً بالعلم
هو نعمة على الشعب"(١).

كما يعتقد لاو تزو بأن في كسل الحاكم أي في عدم فعله وعملـــه، تكمـــن سعادة الشعب؛ والعكس صحيح، أي أنه عندما يكون الحاكم نشـــيطاً ويعمـــل كثيراً، فإن الشعب مآله الشقاء، فيقول:

"عندما يكون الحاكم كسولاً وضيق الحيلة،
يكون الشعب سعيداً وقرير العين؛
عندما يكون الحاكم نشيطاً وحازماً،
يكون الشعب بائساً وساخطاً"(٢).

ويؤكد لاو تزو بأن عملية الحكم حساسة ودقيقة، ويشبّه حكم بلـــد كبـــير بطهو سمكة صغيرة، اذ يقول:

"أحكم البلد العظيم

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٦٧.

(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٤٩.

كما تقلى الأسماك الصغيرة"(١).

أي أن لاو تزو كان يدعو إلى معالجة الأمر ببساطة وإلا فسد الحكم، تماماً كما يفسد طهو السمكة الصغيرة فيما لو طهيت بخشونة. وبالتالي توصّل لاو تزو إلى القول بأن اتباع الـ تاو يؤدي إلى التوازن وإلغاء مشاكل المجتمع، وإلى توحّد الشعب، ومن هنا جاء قوله:

"الطريق أبدي، لا اسم له.
وبساطة (ما لا اسم له)
مهما تكن ضآلتها-
لا تجرؤ مملكة الأرض
على أن تسخرها لخدمتها.
لو يستطيع الأمراء والملوك أن يحتفظوا بهذا (بمعنى الاحتفاظ بالطبيعة الأصلية)
لجاءت الكائنات العشرة آلاف ضيوفا بمشيئتها
ولاتحدت السماء والأرض،
لترسلا (عليهم) الندى العذب
ولأصبح الشعب متحداً
بغير حاجة الى الأوامر"(٢).

رفض لاو تزو أي فكرة أو مبدأ للتمايز بين الأفراد في المجتمع، وانطلق في كلامه عن الرغبات التي يجب كبتها عند الإنسان، مؤكداً بأن هناك رغبات يتحمل الحكّام أنفسهم مسؤولية وجودها؛ وهذه الرغبات هي تلك المتمثلة في الألقاب والوظائف المسببة للتمايز الإجتماعي. لذلك دعا الحكام إلى الإمتناع عنها، لأن التمييز بين الناس يسبب أفدح الأضرار في المجتمع، ويقول في ذلك:

"من لا يكرم الدؤبين
يجعل الشعب لا يتنازع.

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٥٣.

(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٨٩-١٩٠.

من لا يقدر الخيرات التي يتعذر الوصول اليها،
يجعل الشعب لا يتحول إلى لصوص.
من لا يعرض على الناس ما يثير فيهم الشهوة
يجعلهم لا يتحولون الى عصاة"(١).

وما دامت الرغبات متأتية عن المعارف، وهي التي أوصلت إلى الابتعاد عن طريق التاو العظيم، فإن على الحاكم أن يبقي الناس على الدوام بلا علم ولا شهوة، فيقول:

"لذلك كان حكم الحكيم:
أن يفرغ عقولهم
ويملأ بطونهم،
يضعف إرادتهم (بمعنى : عقولهم)
ويقوّي عظامهم.
أنه يترك الشعب أبدا
بلا علم ولا شهوة.
ويجعل الاذكياء
لا يتجاسرون على الفعل.
واذا فعل عدم - الفعل
لم يبق شيء يستعصى على الحكم"(٢).

كذلك يقول :

"لذلك فإن الحكيم يعمل من أجل البطن، لا من أجل العين"(٣).

كما يقول في مكان آخر في الموضوع نفسه:

"أطرد الحكمة، أطرح الحكمة (بمعنى : المعرفة)
وسوف يستفيد الشعب مائة مرة
أطرد "الانسانية"، أطرح العدالة

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٢٧.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٢٧-٢٨.
(٣) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٤٥-٤٦.

وسوف يعود الشعب الى طاعة الأبناء وحب الآباء.
أطرد المهارة، أطرح المنفعة،
وسوف يختفي اللصوص وقطاع الطريق"(١).

كما قال أيضاً:

" أطرح العلم وسوف تنتهي همومك !"(٢).

لذلك رأى لاو تزو بأن تكون علاقة الحاكم الحكيم بالشعب، علاقة بسيطة أساسها التواضع، فقال:

"لذلك : فمن أراد أن يعلو فوق الشعب
خفض له نفسه في كلمته.
من أراد أن يتقدم على الشعب
وضع نفسه في المؤخرة !(٣)

كذلك قال في المعنى نفسه:

"لذلك فالحكيم :
يفعل، ولكن لا يعول على فعله،
واذا أتم الفعل، لم يتلبث عنده،
ذلك لأنه لا يحب أن يظهر تفوقه"(٤).

وقد كرّرلاو تزو القول بأن على الحاكم أن يتواضع دائماً أمام رعاياه، ودعا من يتصدّى لقيادة الشعب، إلى أن يكون مكانه آخر الصفوف، كما دعا الحاكم إلى أن ينكر ذاته:

"يصل الى هدفه ولكن لا يمجد نفسه؛
يصل الى هدفه ولكن لا يدعي أو يكابر؛
يصل الى هدفه ولكن لا يفاخر؛

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق– ص:٥٩.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق– ص: ٦١.
(٣) لاو تزو: مرجع سابق– ص: ١٦٩.
(٤) لاو تزو: مرجع سابق– ص: ١٩٤.

يصل الى هدفه ولكن مدفوعاً بالضرورة المؤسفة
يصل الى هدفه ولكن لا يلجأ الى القوة"(١).

كما رأى لاو تزو بأن على الحاكم امتلاك الرحمة والإعتدال وعدم الرغبة في تصدر الدولة:

"مرحى ! أنا أملك كنوزاً ثلاثة،
أحافظ عليها وأحميها.
الكنز الأول اسمه: الرحمة؛
الكنز الثاني اسمه: الإعتدال؛
والكنز الثالث هو: ألا تتقدم أو تتصدر المملكة"(٢).

كما رأى لاو تزو بأن على الحكام الإهتمام بأمور الدولة كاهتمامهم بشؤونهم الشخصية والجسدية؛ فمن عمل بهذا التوجّه، أمن حكم الدولة؛ ولذلك فقد قال:

"كرّم الدولة كما تكرّم جسدك
يعهد اليك بحكمها.
احفظ الدولة كما تحفظ جسدك
يسند إليك تدبير أمرها"(٣).

كما قال في درجات الحكام والموظفين:

"أصحاب المناصب العليا
لا يعرف الشعب عنهم الا أنهم موجودون.
الذين يتلونهم في الدرجة
يحبهم الشعب ويثني عليهم؛
والذين يأتون بعدهم
يخشى بأسهم،

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٨٥-٨٦.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٧١-١٧٢.
(٣) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٤٧.

والذين يأتون بعد هؤلاء،
يستبشعهم"(١).

كما أرشد لاو تزو الحكام لأن يثقوا بالناس، لكي يثق الناس بهم، إذ قال:

"ومن لا يثق بالناس ثقة كافية،
لن يجد أحداً يثق به"(٢).

كما قال:

"لو افتقد الأمير والملك من يكرمهما ويرفع من شأنهما، لانهار حكمهما"(٣).

وعن طهارة الحكام، قال لاو تزو:

"بالطهارة والسكينة تجعل مملكة الأرض عادلة"(٤).

إذن كانت فلسفة "لاو تزو" تسعى إلى إصلاح الأوضاع العامة، ليس من خلال ما يمكن وضعه من قوانين وسنن أخلاقية جديدة أو بعث تقاليد قديمة أو واجبات معقدة ومتشابكة للحكام، بل كان يرى على العكس من ذلك تماماً، بأن يكون عمل الحكّام في حدوده الدنيا إذ عليهم ترك الأمور تعمل على هواها بموجب التاو العظيم. وهكذا فإن على الإنسان العمل بموجب الـ "تي" المنبعثة من داخل نفسه، للوصول إلى تحقيق السكينة والطمأنينة والرضى. ففي حالة سوء الأوضاع، يتوجب على الانسان أن يستكين ويهدأ ويترك التاو يأخذ مجراه، ولا يتدخل إطلاقاً في الحياة العامة، وإلا جلب لنفسه النكبات وسوء الأحوال، فيقول:

"أنتج هذا، وارع هذا!
أنتج، ولكن لا تملك؛
افعل ولكن لا تعوّل على فعلك؛

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٥٥.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٧٢.
(٣) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٠٨.
(٤) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٢١.

دبّر، ولكن لا تحكم-
هذا ما يسمّونه بالفضيلة الصوفية"(١).

انتقد لاو تزو الحكام والنبلاء والموظفين الذين لا همّ لهم إلا العيش المترف في القصور دون الإهتمام بقضايا الناس ومصالحهم ومصالح الدولة، فقال:

"البلاط يعج بالأبهة
بينما الحقول تملأها الأعشاب الضارة.
مخازن الغلال فارغة،
والموظفون يتدثرون بالثياب الزاهية
ويتحزمون بالسيوف الغالية
ويتخمون بطونهم بالطعام والشراب
ولديهم من الثروة والمتاع ما يفيض عن حاجتهم
هذا معناه: تجبر قطاع الطريق
لا يمكن أن يكون هذا الطريق!"(٢).

ورأى لاو تزو بأن على الحكام الذين يرغبون فعلاً بحكم الناس ويتطلعون إلى رضى السماء، أن يعملوا على تدبير شؤون الناس بالحيطة من فترات القحط وغيرها، وذلك باتباع أفضل وسائل التدبير والفضيلة. كما دعا الحكام إلى الإهتمام بالناس وعدم الأخذ بسبل القسوة والإضطهاد، فقال مخاطباً الحاكم:

"لا تضيق مساكنهم ! (أي لا تضعهم في السجون)
لا ترهق عيشهم!"(٣).

كما أنحى باللائمة على الحكام حين يجوع الناس، لأنهم يتدخلون ويثقلون كاهل الشعب بالضرائب، فقال:

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٤٢.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٣٧-١٣٨.
(٣) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٨٣.

"إذا كان الشعب يجوع،
فلأن الضرائب التي يلتهمها حكامه،
تزيد على طاقته.
من أجل هذا وحده يجوع"(١).

ويبيّن لاو تزو في القصيدة الثمانين، وهي ما قبل الأخيرة من كتابه، رأيه في أفضلية الدول الصغيرة، على عكس ما كان يطمح إليه حكام تلك المراحل من تاريخ الصين؛ اذ دعا الحكام لأن تكون بلادهم صغيرة مأهولة بأعداد قليلة من البشر، لكي يعيشوا البساطة من دون أن يستخدموا الأدوات العديدة الموجودة لديهم. وعلى الحكام أن يحثوا الناس للدفاع عن بلادهم ويحضّوهم على عدم الهجرة منها بالرغم من ضيق الحياة والخوف من الموت أيام القحط في كثير من المناطق. فقد كان يرى بأن البساطة تجعل الناس يستقرون في مناطقهم ولا ينتقلون منها، بالرغم من وجود أدوات الإنتقال من عربات وسفن؛ وهم يمتنعون عن الحرب بالرغم من وجود السلاح، لأن الحكمة لا تخلق العداوات المبررة والداعية لاستعمالها؛ ولذلك دعا لاو تزو الحكام إلى نبذ العلم والمعرفة والعودة الى طريقة الكتابة القديمة، والعودة إلى الاهتمام فقط بغذاء الناس ولباسهم ومسكنهم لجعل حياتهم فرحة مقبولة. وحضّ لاو تزو الحكام في هذه القصيدة على الإمتناع عن إقامة العلاقات مع الدول المجاورة، حتى ولو كان الناس يرون بأم العين ما فيها ويسمعون بآذانهم صياح الديكة ونباح الكلاب فيها، فيقول:

"بلد صغير ! شعب قليل العدد!
ولو كانت هناك أدوات
(مفعولها) بالعشرات والمئات-
اجعل الشعب لا يستعملها!
اجعل الشعب يأخذ الموت مأخذاً جاداً،
ولا يهاجر إلى بلاد بعيدة!

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٨٩.

حقاً إن السفينة هناك والعربة هناك

ولكن ما من هدف (يدعو) إلى ركوبها

حقاً إن الدروع هناك والأسلحة هناك،

ولكن ما من سبب (يدعو) إلى حملها.

اجعل الناس كذلك يرجعون

إلى الحبل المعقود ويستخدمونه.

اجعل أطعمتهم شهية، ثيابهم جميلة،

مساكنهم مطمئنة، حياتهم فرحة!

البلد المجاور تراه العين من بعيد،

الديكة والكلاب تسمعها الأذن،

ولكن الشعب يهرم، ويموت

ولم يقدر له أن يعرف طريق الجيران"(١).

د- موقف لاو تزو من الحرب

وجد لاو تزو بأن أفضل السبل للوصول الى السكينة والهناء، يكمن في ابتعاد الإنسان عن الكفاح والقتال، لذلك قال:

"أشجع الفرسان لا يتنازع،

أقوى المحاربين لا يغضب؛

من يقهر الأعداء لا يتعارك

من يحسن استخدام الناس يضع نفسه في خدمتهم.

هذا ما يسمونه: فضيلة البعد عن النزاع؛

هذا ما يسمونه: القدرة على استخدام الناس؛

هذا ما يسمونه: سر الزواج مع الثناء"(٢).

كما حذّر لاو تزو من الإلتجاء الى القوة، قائلاً:

"الذي يستعين بالطريق (التاو) لكي يعاون الحاكم في حكمه للبشر،

لن (يفكر في أن) يهزم المملكة بقوة السلاح

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٩٩-٢٠٠.

(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ١٧٥.

لأن مثل هذه لقوة لا بد أن تعود فتنقلب عليه"(١).

كما قال ضد الأسلحة:

"من كل الأشياء، الأسلحة هي أدوات الشر
مكروهة من الكائنات
لذلك فإن الحكيم (الذي يسير على الطريق)
لا يسكن قريباً منها.
......
الأسلحة هي أدوات الشر
ليست أدوات الرجل النبيل
إنه لا يلجأ إليها إلا مضطراً
....
ومن ينتصر في المعركة
فعليه أن يحتفل بانتصاره كما يحتفل بجنازة"(٢).

كما قال في مكان آخر ضد الأسلحة:

"وأسلحة الدولة الحادة
ينبغي أن تترك
حيث لا يراها أحد"(٣).

ويذكر "ول ديورانت" قول لاو تزو في القتال على هذا النحو: "إذا لم تقاتل الناس فإن أحداً على ظهر الأرض لن يستطيع أن يقاتلك... قابل الإساءة بالإحسان. أنا خيّر للأخيار، وخيّر أيضاً لغير الأخيار؛ وبذلك يصير (الناس جميعاً) أخياراً؛ وأنا مخلص للمخلصين، ومخلص أيضاً لغير المخلصين؛ وبذلك يصير (الناس جميعاً) مخلصين... وألين الأشياء في العالم تصدم

---

(١) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٨٥.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٨٧-٨٨.
(٣) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٩٨.

أصلبها وتتغلب عليها... وليس في العالم شيء ألين أو أضعف من الماء، ولكن لا شيء أقوى من الماء في مغالبة الأشياء الصلبة القوية"(١).

بالرغم من دعوة "لاو تزو" الحكّام لأن لا يعملوا ويتركوا الأمور تجري على عواهنها، فإنه يدعوهم لأن يؤمّنوا للناس الغذاء الكافي قبل كل شيء، ويبعدوهم عن أعمال الفكر والتفكير، لكي يأمنوا غضبهم، من هنا جاء وصفه لحكم الحكيم بقوله:

"إنه يفرغ عقولهم
ويملأ بطونهم،
يضعف إرادتهم (أي عقولهم)
ويقوّي عظامهم.
إنه يترك الشعب أبداً
بلا علم ولا شهوة.
ويجعل الأذكياء
لا يتجاسرون على الفعل.
وإذا فعل عدم-الفعل
لم يبق شيء يستعصي على الحكم"(٢).

ويظهر جلياً هنا بأن لاو تزو يدعو الحاكم إلى العمل، وهو العمل الهادف إلى التدخل في حياة الأفراد ومنعهم من الثورة عليه. وفي هذا القول، يتبين تماماً تناقض تأكيده على الحكّام بعدم العمل وترك الأمور تجري بشكلها الطبيعي، ولعل ذلك يعود إلى افتراض حسن نية الحاكم. فالحاكم الحكيم لا بد وأن يكون مؤمناً بالتاو، فلا يتدخل في عمله الطبيعي المتناسق. ولكن كيف يكون الوضع، بعد هذا القول، لو كان الحاكم من غير هؤلاء الحكماء، وكان على مثال الحكام الذين كانوا السبب وراء كتاباته المتألمة والرافضة للأوضاع

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٣٥.
(٢) لاو تزو: مرجع سابق- ص: ٢٧-٢٨.

السيئة في بلاده؟ ألا يعني ذلك إعطاء الحاكم كل الإمكانيات لتجهيل الشعب ومنع الناس من التفكير للوصول إلى تحقيق غاياتهم المتناقضة مع غايات الحكام؟

يمكن القول، بغض النظر عما ورد في الفقرة الآنفة الذكر، بأن "لاو تزو" كان من الداعين الى الحرية الفردية الطبيعية المطلقة القائلة بعدم جواز وضع أي قيد على ممارسة الإنسان لما يريده أو لما تقوده إليه غرائزه أو أحاسيسه؛ لأنه كان يفترض بأن التاو وقوانينه الطبيعية ستوجه الإنسان بالـ "تي" الذاتية الخاصة، وجهة الإستسلام للأمر الواقع والقبول بإشباع الحاجات الضرورية من مأكل وملبس ومسكن بأبسط الأشكال الممكنة البعيدة عن الإبتذال والتطلب. وهكذا يصل الإنسان عبر التأمل في الكون والطبيعة، إلى السلام والرضى والهناء الداخلي، أي إلى السكينة والإطمئنان. وأكد لاو تزو بهذا الفكر المؤمن بالطبيعة وقوانينها وبمسيرتها المحققة لجميع حاجات الإنسان، على نفس الفكر أو المرتكزات الفلسفية التي ستقول بها الفلسفة الأبيقورية في القرن الثالث قبل الميلاد في بلاد اليونان. إذ أن الفلسفة الأبيقورية أكدت في تعاليمها على عيش الإنسان في وفاق مع الطبيعة، ودعت جميع الأفراد إلى الإبتعاد عن العيش المعقد في المدن، كما ركزت على القول بأن الناس جميعاً سواسية؛ وهو الأمر الذي أدى إلى أن يكون أتباع هذه الفلسفة من الذين تاقوا إلى العيش منعزلين في حالة من المساواة فيما بينهم، دون تمييز بين حر وعبد أو بين رجل وامرأة.

الخاتمة

يعتبر الفيلسوف لاو تزو أول مفكر صيني كبير تذكره الروايات الصينية، وهو الذي خلّف وراءه أفكاراً اعتبرت أول محاولة فكرية معلومة في وضع أسس فلسفية في ألصين . إذ كانت أفكاره محاولةً لإيجاد أسس لسعادة الفرد الإنساني، بحيث تنطلق من أعماق النفس بعيداً عن البحث في الخلاص الإنساني والتفكير في سعادة الإنسان من خلال التطلّع إلى إصلاح المجتمع. إذ انطلقت فلسفة لاو تزو من الإنسان الفرد الذي رأى فيه الطريق والوسيلة للخروج من حالة الضياع التي يعيشها الفرد والمجتمع. فرأى بأن على الإنسان أن يعمل على التخلص من الضياع والتعاسة عن طريق عدم التطلّع إلى العمل الجماعي وعدم انتظار نتائج عمل الحكام. فلقد اعتبر بأن المشكلة الكبرى في عدم وصول الإنسان إلى غاياته، تكمن في سعيه الدائم وراء تعقيدات الحياة وعدم فهم الطبيعة وعدم الإقتناع بأن روعة الحياة تكون في الإنسياق التام مع ما يرسمه الـ"تاو" العظيم الذي يسعى إلى إيصال الإنسان إلى الحكمة والهناء، وذلك من خلال التوافق الكامل ما بين "تاو" الطبيعة والـ"تي" الإنسانية.

استطاع لاو تزو، بكتاباته البسيطة، أن يطوّر الفكرة الصينية القديمة عن الـ"تاو"؛ بشكل جعله يحمل معنىً مزدوجاً يفسّر به كل الأمور، كما يعتبره في الوقت نفسه طريق الإنسان للوصول إلى الحكمة والهناء. وقد انتقد الدعوات القائلة بأن تحقيق السعادة يتأمن عن طريق اتباع الأخلاق الفاضلة التقليدية، وفي سعي الحكام إلى تحقيق سعادة الناس عن طريق العمل على ازدهار البلاد وتأمين العدالة واتباع الفضيلة. فلقد رفض لاو تزو كل تدخّل في الحياة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، ووجد طريق الخلاص في الإبتعاد عن العمل، لأن الـ"تاو" برأيه، لن يدع شيئاً دون أن يعمل وفق الطريق العظيم الذي يختطّه التاو نفسه.

تمكّن لاو تزو، عن طريق مزج الفكرة المتطوّرة للـ"تـــاو" مــع فكــرة الـ"يانغ" والـ"ين"، من الوصول إلى مفهوم متقدّم لعمل الطبيعة في الوجـــود الإجتماعي الإنساني، بشكل دعا فيه الإنسان للترفّع عن الإنغماس في الماديّات إلى مستوى يتعالى فيه عن تلك الماديّات الموصلة، بنظـــره، إلـــى الـــهلاك. فالحكمة عند لاو تزو هي خلاص الإنسان بعـــدم الإنغمـــاس فـــي الشـــهوات والتطلّع بالمقابل إلى التوحّد مع التاو القائم علـــى القناعـــة ونكـــران الـــذات والتواضع الكبير. فالفضيلة الكبرى عند لاو تزو هي التمسّك بالـ"تاو" الـــذي يدلّ الإنسان على مبدأ عدم العمل أو الفعل؛ لأن التاو نفسه هو طريق الحيـــاة الأبدية وطريق الرؤية الدائمة، وهو المبدأ الأساس في الوجود، وهو الطريـــق الوسيلة التي تحقق الإنسجام في كل الوجود؛ إنه الـ"تـــاو" العظيـــم الأبـــدي السرمدي السابق للوجود وقبل أن تكون السماء والأرض.

وهكذا وصل لاو تزو إلى القناعة بازدراء الحياة الإجتماعية والتطلّع إلـــى الخلاص عن طريق التخلي عنها، وذلك في العيش في وحدة مـــع الطبيعـــة، بعيداً عن تعقيدات الحياة الإجتماعية. لذلك رفض لاو تـــزو منطـــق التقيّـــد بالأخلاق الفاضلة القائمة على التضامن الإجتماعي والأمـــل بعمـــل الحكـــام. فالخلاص، عند لاو تزو، ليس في اتباع الأخلاق والأمل بالحكام، بل الخـــلاص المرتجى هو ذلك الخلاص المنبعث من داخل النفس المتوجّه نحو فهم الطبيعـــة والتوحّد معها. من هنا كانت أفكار لاو تزو جديدة على كل الفكـــر الصينـــي، لأنها مثلت تغيّراً في منهج التفكير الصيني الساعي إلى تحقيق السعادة والهناء. فكل الأفكار قبل لاو تزو، كانت تعمل على إيجاد أفضل الطـــرق والوســـائل لتحقيق الغايات المنشودة عن طريق المجتمع وعمل الحكام؛ فـــأتى لاو تـــزو ليحاول التغيير في مجرى تفكير الإنسان الصيني، داعياً إياه إلى رفض كـــل الإتجاهات الفكرية السابقة، والإتجاه نحو أعماق النفس الإنسانية وإيجاد طريق الخلاص فيها.

الفصل الثاني

المعلم الثاني للتاوية

تشوانغ تزو(Zuangzi أوTchuang-Tseu)

ازدهر الفكر الصيني في المرحلة المعروفة بعصر الدول المتحاربة، حتى سمّيت هذه الفترة بالعصر الذهبي للفلسفة الصينية، كما عرفت بعصر المئة مدرسة فلسفية الممثلة لكل اتجاهات الفكر الصيني التقليدي. وإذا ساد فكر لاو تزو وكونفوشيوس في بداية هذه المرحلة، إلا أن الفترة اللاحقة تميّزت بالإبداعات المعمّقة لفكريهما وبظهور تيارات فكرية غنية أخرى. وكان التنافس القوي بين فكري لاو تزو وكونفوشيوس، قد سيطر على الإتجاهات الفكرية الكبرى في تلك المرحلة، وهو ما ظهر واضحاً من خلال الكتابات المعمقة المؤيدة أو النابعة من فكر الفيلسوفين الكبيرين. وإذا كانت إبداعات الفكر البشري على المدى الزمني الطويل، تتمثل دوماً بالإرتكاز على الفكر السابق عبر تطويره وتنميته وترقيته، أو عبر رفضه عن طريق فكر جديد متقدم عليه، فإن واقع تطور الفكر الصيني يؤكد ذلك، لأن إبداعات الفكر الصيني تأسست على التوسع والتعمق في الفكر السابق في جميع أبعاده. بل يمكن القول بأن واقع تطور الفكر الصيني يؤكد هذه الظاهرة بجميع أبعادها، حتى إن كبار مفكريها لم يجدوا أي غضاضة في الأخذ بالكثير من الأفكار والمفاهيم لمفكرين يناهضونهم في جوانب عديدة من فلسفاتهم؛ من هنا كان قول بعضهم بأن الفكر الصيني اللاحق لكونفوشيوس كان بالإجمال فكراً متأثراً بجميع أبعاد الفكر السابق، بحيث إن المفكر يجمع بين عناصر فكرية لمدارس فلسفية في الأساس متناقضة فيما بينها، بالرغم من احتفاظ كل مدرسة فكرية بالأسس الخاصة بها. ويؤكد الفكر الصيني على ظاهرة معروفة عموماً لدى كل المدارس الفكرية في جميع المجتمعات، مفادها أن كل مدرسة فكرية أو فلسفية تبدأ عامة في التأسس أو التأسيس على يد أحد المفكرين، ثم تتوسع وتتعمق وتتهذب على يد من يأتي بعده من مفكرين آخرين. وهكذا فإذا كان

لاو تزو هو الذي وضع أسس الفلسفة التاوية، فإن بعض المفكرين الذين أخذوا بفلسفته قد توسعوا وتعمقوا فيها بإضافة الكثير إليها، مع الإحتفاظ دوماً بمبادئها الأصلية. كما أخذ البعض من مريدي فلسفته بالتعمق في الناحية الصوفية، ووصلوا الى تحويلها لاحقاً الى ديانة وهي الديانة التاوية.

وكان أهم المفكرين الذين أخذوا بفكر لاو تزو، الأديب والفيلسوف تشوانغ تزو (جونغ -دزه) الذي يعتبر المعلم أو المؤسس الثاني للفلسفة التاوية وهو الذي قام إلى حد بعيد، بتحويل الفلسفة التاوية إلى فكر مؤثر في الحياة الفكرية والعملية في الصين القديمة.

المبحث الأول

حياة شوانغ تزو وكتابه

ولد هذا المفكر الكبير في ولاية "سونغ" (في مقاطعة هونان الحالية) عام ٣٦٩ ق.م. وتوفي عام ٢٨٦ ق.م. وقد عاصر المفكر الكونفوشيوسي "منشيوس" الذي عاش ما بين ٣٧٢ و ٢٨٩ ق.م. وبالرغم من أن المفكريْن الكبيرين ينتميان الى فلسفتين متنافستين، ولم يتعرض أحدهما للآخر في كتاباته ولم يظهرا من خلالها معرفة أحدهما بالآخر، فإن الباحثين يؤكدون على أن العلاقة فيما بين المفكرين كانت طيبة.

تروي المصادر الصينية أن "تشوانغ تزو" تقلد منصباً صغيراً في مدينة "خيان" لفترة قصيرة من الزمن وزار القصور الملكية التي كان المفكرون يتنقلون فيما بينها، علّهم يجدون أذاناً عند أحد الحكام تصغي اليهم، ليقوموا بإصلاح الأوضاع وفق ما يصبون. الا أن "تشوانغ تزو" ابتعد سريعاً عن صخب الحياة المدنية، وأمضى الفترة الكبيرة من حياته منعزلاً ناسكاً ومفكراً متأملاً في الوجود والحياة. وتذكر المصادر الصينية بأنه رفض عرضين لشغل منصب كبير في الإدارة. وقد ردّ على رسول ملك عرض عليه منصب كبير الوزراء بالقول: " إذهب من هنا لساعتك ولا تدنّسني بوجودك، لخير لي

أن أسلّي نفسي وأمتّعها في حفرة قذرة، من أن أخضع للقواعد في بلاط ملــك من الملوك"(١). فقد كان يرى بأن الحياة المثلى التي يمكــن أن يحظــى بــها الإنسان، تكمن في الحياة البسيطة في أحضان الطبيعة، وليس في الحياة المدنية المعقدة المؤدية إلى الشقاء والتعاسة. فالطبيعة معطاء ورحوم لكل الكائنــات، وفيها سر الحياة والسعادة والهناء. لذلك شغف حباً بالطبيعة والتأمل فيها حتـى الوحدة الصوفية الكاملة معها، تماماً مثلما كان عليه حال المفكر الكبــير "لاو تزو". ورفض "تشوانغ تزو" أن يتملك أي شيء من متاع الدنيا، معتبراً بــأن البساطة تعني رفض التملك والعيش في الطبيعة كما هي.

عرف الباحثون "تشوانغ تزو" من خلال الكتاب الذي يحمل اسمه، بـالرغم مما قاله البعض من أنه ليس من تأليفه بالكامل، بل يتضمــن أيضــاً كتابــات لمفكرين آخرين من المدرسة نفسها. والكتاب بالإجمال يُعتَبَر مــن المؤلفــات الأدبية الصينية الهامة، لا سيما لجهة ما يحويه من رؤية فلسفية عن الوجــود، مرتكزة على مفهوم فكرة "التاو" التي قال بها المعلم الأول "لاو تزو". واذا كان المعلم الأول قد دعا الى معرفة نهج الحياة والفضيلة المؤمّنــة للخلــود بعــد الموت، فإن "تشوانغ تزو" تقيّد أكثر من أستاذه بالتاو، حتى وصل بــها إلــى مفهوم اللامبالاة الكاملة بالحياة وبالمجتمع البشري.

استخدم "تشوانغ تزو" في هذا المؤلّف أسلوباً في الكتابة شــبيهاً بـــ"لاو تزو"، فاستعان بسرد الروايات الخيالية والإستعارات المختلفة التي ساعدته فـي عرض أفكاره العديدة، واستخدم الحجج العقليــة وغيرهــا لنقــض المــدارس الفلسفية الأخرى وفي مقدمها أفكار "كونفوشيوس" و "مو تزو". وفي الكتــاب، عرض كامل لأفكاره الموسّعة والمعمّقة للمدرسة التاوية، ولذلك عُدَّ "تشــوانغ تزو" المؤسس أو المعلــم الثــاني للتاويــة بعــد المعلــم الأول "لاو تــزو".

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٨٧.

المبحث الثاني

فلسفة "تشوانغ تزو"

تركّزت فلسفة تشوانغ تزو على مفهوم متقدم للتاو من خلال ربطه بمفهوم خاص للحرية، وربطه بمنطلقات أو رؤية من اللاأدرية واللامبالاة ونسبية الأشياء، وخاصة عندما يؤكد تشوانغ تزو بأن الإنسان ليس هو المعيار في معرفة الأشياء. لذلك خلص إلى القول بأنه في التاو وحده يوجد الحق، وعن طريقه يفهم الإنسان تماثل الأشياء والآراء، لذلك رفض المقولة القائلة بأهمية العقل والنظم العقلية.

رفض تشوانغ تزو، انطلاقاً من فكرة الحرية، كل الفكر المقيّد للإنسان والذي قالت به الكونفوشيوسية ودرج عليه الفكر الصيني. فالفكر الكونفوشيوسي قام بتقييد الإنسان بالعادات والتقاليد والآداب المتوارثة التي تدخّلت في جميع جوانب حياة الإنسان الصيني. وهذه الحالة أدت بالمفكر تشوانغ تزو إلى الإحساس بأن الإنسان فقد الحرية التي هي من أهم ركائز تحقيق السعادة للإنسان في الوجود. ولذلك قال بضرورة تحرّر الإنسان من القيود التي أوجدها الفكر الذي قضى على صفاء الحياة الأولى، لأن العقل ليس الوسيلة لتحقيق الهناء، وليس هو القادر على المعرفة الصحيحة أو القادر على وضع النظم الفاضلة. ذلك أن الهناء والسعادة، عند تشوانغ تزو، تتحقق بذاتها من خلال التوحّد مع التاو، ودون تدخل الإنسان أو تدخل النظم الناتجة عن تحكّم العقل. فالطبيعة تعمل عملها عن طريق التاو للوصول إلى مبتغاها دون أن يستطيع أحد معرفة غاياتها ووسائل تحقيقها. فالإنسان لا يدري شيئاً من أمره ومن أمر كل مفردات الوجود؛ فكل شيء يجري وفق ما اختطته الطبيعة الأبدية السرمدية اللامتناهية والتي يعجز عقل الإنسان عن فهمها، لأن عقل الإنسان يتعلق بالمتناهي من الأشياء المتناقضة مع جوهر الحقيقة الكليّة للأشياء. أي أن تشوانغ تزو يقول بشكل واضح بنزعة الشك حول كل المعرفة

الإنسانية، فيأتي بتبيان دور التناقض والتعارض بين المتناهي واللامتناهي، أي أنه يطرح فكرة مشروع معرفي مختلف عما هو سائد.

أ- التاو عند تشوانغ تزو ولاأدرية إنسانه

آمن تشوانغ تزو، انطلاقاً من فكرة الحرية المحققة للشخصية الإنسانية الفردية، بوحدة الإنسان مع الطبيعة أو مع التاو، لأنه وجد فيها قمة وصول الإنسان للتحرر الكامل في الوجود. وقد قامت فلسفة "تشوانغ تزو" على أساس فكرة الوحدة الكاملة للإنسان مع التاو، وهي الوحدة التي تقوم على التلقائية الكاملة والشاملة المستسلمة للطبيعة التي لا يتوقف فيها شيء عن الحركة والنشاط وفق توجّهها اللانهائي؛ لذلك آمن تشوانغ تزو بـ"أن التاو هو قانون الطبيعة وجوهرها الأبدي، والذي لا يدركه العقل بل يشعر به الإنسان بدمه وبفطرته، وهو التاو السرمدي الأبدي"، فالتاو بنظره "كان موجوداً منذ الأزل قبل أن توجد السماء والأرض".

ورأى تشوانغ تزوفي التاو، الطريق الوحيد المؤمّن للحرية الكاملة والمطلقة للإنسان، وذلك على نقيض كل ما دعا إليه المفكرون الآخرون لطرق الحياة الفاضلة كما قالت الفلسفة الكونفوشيوسية أو كما قالت فلسفة "مو تزو" النفعية. فالتاو المؤمّن للحرية، هو الذي يؤدي إلى السعادة الحقيقية، التي لا تكون في الإنغماس في شهوات العالم المادي، بل في تجاوزها عن طريق معرفة الذات الإنسانية وتوحّدها مع لاتناهي الوجود، بشكل يقوم على إنكار الذات الفردية والتحرّر من قيود العقل والذوبان حتى التوحّد مع الوجود؛ ذلك "أن الإنسان الكامل هو إنسان بلا ذات، إن الإنسان الروحي لا إنجاز له، إن الحكيم لا اسم له"(١). وهو الإنسان الذي لا يعمل وهو الذي "ترك الأشياء تسير وفق مشتهاها"، لأن الإنسان لايدري وليس باستطاعته أن يعرف سير

---

(١) جون كولر: الفكر الشرقي القديم- مرجع سابق- ص: ٣٨٤.

الأمور. فكل ما في الوجود يسير بحركة لا تتوقف من الوجود إلـــى عدمـــه، وليس في مقدور الإنسان معرفة شيء من هذا كله. وكل ما يفعله الإنسان، هو الإنتظار لمعرفة بداية أمر ونهايته، "إن ما يحدث في الأشياء كلها من تغيـير- وجود ثم عدم- يسير (بلا انقطاع)؛ ولكننا لا نعرف منذا الـــذي يسـيّر هــذه الحركة في طريقها على الدوام: وأنّى لنا أن نعرف متى يبدأ الواحد منا؟ وأنّى لنا أن نعرف متى ينتهي؟ إن كل ما في وسعنا أن ننتظر هذه البداية والنهاية لا أكثر من هذا ولا أقل"(١).

من هذا الإستسلام الكامل لحركة الوجود ولكل أشيائه، تظـــهر لاأدريـة "تشوانغ تزو" وفهمه لقصور التفكير الإنساني القائم على الجزئيات وعدم قـدرة العقل على فهم طبيعة الأشياء نفسها. لذلك رأى "تشوانغ تزو" بـــأن الأفكـار المتناقضة تنتج عند الناس، لأن كلاً منهم يراها بمنظاره الخاص، ولأن العقـل لا يفيد ولا يوصل إلى فهم عمق الأشياء؛ وبذلك تحصل القيـــود المصطنعـة المخالفة للطبيعة والتي ينشئها الذهن على سلوك الإنسان، مما يبعده عن تحقيق المعرفة الحقيقية والحصول على السعادة والهناء. ورأى تشـــوانغ تــزو بــأن القدماء أدركوا المعرفة الحقيقية للتاو، إذ قال: "إن القدماء الذين قاموا بتنظيـــم الطاو (التاو)، غذّوا معارفهم بسكينتهم، وامتنعوا عن استخدام تلك المعرفة فـي إجراء [متعارض مع الطبيعة]؛ وفضلاً عن ذلك فلعلّه يقال أيضاً أنـــهم غــذّوا سكينتهم بمعارفهم"(٢).

ومن أجل الوصول إلى الحقيقة والراحة، وجد تشوانغ تـــزو بـأن علــى الإنسان أن ينسى ما يدّعيه من معارف وأفكار ونظريات، وأن يقوم بالمقـــابل بإلقاء نفسه في أحضان الطبيعة والإستسلام لها ولما تخططه طبيعة الأشـــياء لنفسها، لأن لكل أشياء الوجود طبيعتها الخاصة بها دون أي تمايز فيما بيـــن

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٩٠.

(٢) جوزيف نيدهام: موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين- مرجع سابق- ص: ١٦٥.

بعضها البعض. فلو لم تكن أشياء الوجود تعمل وفق طبيعتها وحدودها الملائمة، لدبّت الفوضى في الوجود ولما كان هذا الوجود أصلاً. فكل شيء له طبيعته الخاصة التي تفرض شروطاً معينة من أجل بقائه ومن أجل أن تكون له القدرة على القيام بالدور المحدد له. فاحتياجات الأشياء الصغيرة قليلة، في حين أن احتياجات الأشياء الكبيرة على العكس كثيرة. ويضرب "تشوانغ تزو" مثالاً على ذلك، من خلال سرده رواية عن طائر خيالي كبير يثير الأعاصير في طيرانه في أعلى السماء، فيؤكد بأن طبيعة هذا الطائر تفرض طيرانه في أعلى السماء على عكس طبيعة الطائر الصغير الذي يطير على علوّ منخفض؛ فلا الطائر الكبير يستطيع الطيران على علو منخفض لافتقاره للهواء الكافي لطيرانه؛ ولا الطائر الصغير يستطيع الطيران على علو شاهق، لأن طبيعة كل منهما تفرض حدود طيرانه. والفكرة نفسها تنطبق على سير السفن الكبيرة التي تتطلب طبيعتها مياهاً عميقة؛ في حين تعوم حبة الخردل في قليل من الماء. اذ أن طبيعة الشيء تفرض حدوده، ولذلك فإن كل شيء يتناسب مع وضعه؛ والتزام الأشياء بطبيعتها الخاصة تهيء لها سبل النجاح، وفي ذلك يتم تحقيق الرضا والسعادة. فكل ما في الوجود يجب أن يسير وفق طبيعته التي اختطها له وجوده، وفي ذلك فقط تكون حقائق الأشياء والوجود. ولذلك أكد "تشوانغ تزو" بأن الحياة والموت متساويان، لأن الطبيعة نفسها وضعت شروطهما وحدودهما.

انطلاقاً من فكرته بأن لكل الموجودات طبائعها الخاصة التي يختطها التاو لها، أكد تشوانغ تزو على أن لكل إنسان طبيعته الخاصة؛ وبالتالي فإن على كل إنسان أن يعيش وفق طبيعته، وأن لا يعمل على تقليد الآخرين الذين يرى فيهم التفوق بسبب طبيعتهم المختلفة عنه. كما أن على الإنسان عدم إظهار تفوقه على الآخرين الذين يرى بأنهم أقل مرتبة منه، بحسب معيار فهمه العقلي الشخصي. فعلى الإنسان ترك الأمور على عواهنها تسير وفق طبائع أشيائها، لأنه إذا ما تدخّل الناس لفرض آرائهم وأفكارهم المنبعثة من معارفهم

الذاتية، دب الشقاق وتضاربت المصالح وسادت الفوضى وانتفت إمكانية تحقيق السعادة. لذلك دعا "تشوانغ تزو" إلى ترك الأشياء والإنسان في العمل، كل وفق طبيعته المختلفة، ليسود الإنسجام الكامل مع كل الوجود للوصول إلى تحقيق الهناء والسعادة. ووصل تشوانغ تزو في فهمه للتاو ولوحدة الوجود أن قدم فهمه المتناسق عن عمل الجسد بالقول "قد يبدو الأمر وكأن هناك حاكماً حقيقياً Governor، لكننا لا نقع لوجوده على أثر: لكن لما كانت المائة جزء من أجزاء الجسم البشري بفتحاته التسع وأحشائه الست جميعها مكتملة في مواضيعها، فأيها يجب أن يفضل المرء؟ أتحبها جميعاً بنفس القدر؟ أم أنك تحب بعضها أكثر من سائرها؟ أهي جميعاً من الخدم؟ وأليس بمقدور هؤلاء الخدم السيطرة على بعضهم البعض، حتى إنهم بحاجة إلى غيرهم ليكون بمثابة الحاكم؟ أم أنهم يتناوبون أدوار الحكام والخدم؟ أهناك ثمة حاكم حقيقي سواهم؟"(١).

ب- العقل ونسبية المعرفة

كان "تشوانغ تزو" يرى، في التوحّد مع التاو، قمة تحقيق الحرية الفردية النازعة إلى التحرّر الكامل من قيود الحياة المادية. إذ رأى بأن الفرد بتوحّده مع التاو، يتحرّر من ضروب المعارف المادية المتناهية وأنماط التفكير التي تشده نحو النزعات المادية والأنانية الشخصية المؤدية إلى التقيّد بالمتناهي من الأسماء والأشياء والإنغماس في الملذّات والشهوات. وكان تشوانغ تزو يؤكّد في المقابل بأن الإنسان، في توحّده مع التاو، يتحرّر من متناهي أشياء الوجود إلى اللامتناهي الذي هو جوهر الوجود المعبر عن الحقيقة الكاملة والمطلقة المختلفة عن نزعات الإنسان المتناهية غير الحقيقية في تحقيق المصالح الفردية المجافية للطبيعة. ذلك أن المعرفة المنبثقة من الواقع الذي يعيشه الإنسان، تنصبّ على معرفة العقل للمتناهي من الأشياء. وما دامت هذه

---

(١) جوزيف نيدهام: مرجع سابق- ص: ١٥٧-١٥٨.

المعرفة متناهية، لأنها تتعلّق بالمتناهي وبكل إنسان حسب معرفته؛ فإذن هي معرفة نسبيّة على عكس المعرفة القائمة على اللامتناهي في معرفة التاو والطبيعة. فالطبيعة في كل الأزمنة والأمكنة والظروف، هي وحدها مصدر الحقيقة، وكل ما عداها مجاف لها ولا يحقق الحرية والسعادة. فالمتناهي في معرفة الأشياء أي معرفة الأسماء والصفات المادية، إنما يقوم على الجزئيات في حين أن الحقيقة تكمن في معرفة المطلق من خلال المعرفة الكلية التي لا تتحقق الا في التوحد مع التاو ومع اللامتناهي. فالجزئيات لا توصل الى معرفة المطلق، لذلك فإن الانسان المقيد في معارفه المادية لا يصل إلا إلى المعرفة النسبية المتغيرة حسب الزمان والمكان والأشخاص. اذ أن التجارب التي يمرّ بها الإنسان تعطي العقل إمكانية التمييز، فيتولّد في الذهن الإنساني تقييم أو معرفة منفصلة تماماً عن خصائص أو ماهية الأشياء المدركة. ولذلك كان "تشوانغ تزو" يرى بأن الناس يعطون أسماء وصفات حسب ما يتوصل إليه ذهنهم من فهم وإدراك للأشياء المنفصلة بطبيعة الحال عن الموضوع المدرَك؛ فتنشأ بذلك عند الناس الآراء والأفكار المتناقضة التي تقول بالصواب والخطأ وبالخير والشر وبالفضيلة والرذيلة الى آخر ما هنالك من تناقضات؛ بشكل تؤدّي الى أن تصبح عند الناس قيم محددة يعتبرونها حقيقية بالرغم من غياب السند الطبيعي لها. أي أن الناس تقيم نظماً معرفيةً وقيميةً تنطلق من ذهنياتهم في التقيد بالمتناهي، وليس عن طريق المعرفة الكلية الكاملة والمجردة؛ وبذلك يصبح الناس مقيدين بالنتائج التي توصلهم إليها هذه النظم، بالرغم من عدم توافقها مع طبيعة الأشياء ومع المعرفة الحقيقية؛ فيقول "تشوانغ تزو": "الطريق يصبح كذلك عندما يسلكه الناس، والأشياء تصبح كذا وكذا (بالنسبة للناس) لأن الناس يطلقون عليها كذا وكذا. كيف أصبحت كذلك؟ لقد أصبحت كذلك لأن الناس يسمّونها كذا وكذا. وكيف لم تصبح كذلك، إنها لم تصبح كذلك لأن (الناس يقولون) أنها ليست كذلك"(١).

---

(١) جون كولر: مرجع سابق– ص: ٢٨٥–٢٨٦.

لم يكتفِ تشوانغ تزو بالقول بلاأدرية الإنسان وبنسبية المعرفة الإنسانية لأنها تقوم على معيار المعرفة الجزئية للمتناهي للأشياء، بل وصل به الفكر إلى التشكيك بالحقيقة من خلال قوله بالوهم. أي أنه شكّك بقدرة الإنسان على التمييز بين الحقيقة والوهم، وذلك من خلال افتراض أن الحقيقة والوهم حالتان تمران بالإنسان وتجعلانه عاجزاً عن التمييز بينهما. واعتبر تشوانغ تزو بأن الأشياء تعرف نفسها دون أن تعرف غيرها، فيقول: "لا تعرف الأشياء أنها (ذلك) بالنسبة للأشياء الأخرى، وإنما تعرف حسب ما تعرفه هي نفسها"(١).

وبذلك يشكك "تشوانغ تزو" في الوجود المتأرجح بين الحقيقة والوهم، كما يشكك في المعرفة الإنسانية، وهذا ما يظهر واضحاً عبر روايته الحكاية الآتية: "رأيت أنا "جونغ-تزه" (تشوانغ تزو) مرة في منامي أني فراشة ترفرف بجناحيها في هذا المكان وذاك، أني فراشة حقا من جميع الوجوه. ولم أكن أدرك شيئا أكثر من تتبعي لخيالاتي التي تشعرني أني فراشة. أما ذاتيتي الإنسانية فلم أكن أدركها قط. ثم استيقظت على حين غفلة، وها أنذا منطرح على الأرض رجلاً كما كنت، ولست أعرف الآن هل كنت في ذلك الوقت رجلاً يحلم بأنه فراشة، أو أنني الآن فراشة تحلم بأنها رجل"(٢).

انتقد "تشوانغ تزو"، استناداً إلى مبدأ نسبية المعرفة التي يقيمها العقل الانساني كلاً من الكونفوشيوسيين والموهيين، باعتبار أن أتباع هاتين المدرستين كانوا يدّعون معرفة الصواب والخطأ، ولكن أتباع كل مدرسة كانت تحدّد المعرفة وتؤسسها بشكل مخالف عن الآخر، فيقول "تشوانغ تزو" في ذلك : "لقد نشأت الخلافات بين الكونفوشيوسيين والموهيين، ونظرت كل مدرسة إلى ما نظرت اليه المدرسة الأخرى على أنه صواب باعتباره خطأ ..."(٣). إذ أن كل مدرسة كانت تعتمد معياراً خاصاً للمعرفة من وجهة نظر مختلفة.

---

(١) جون كولر: المرجع السابق- ص: ٣٩٠.

(٢) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٩٢.

(٣) جون كولر: مرجع سابق- ص: ٢٨٦.

فالموهيّون يقولون بأن التجربة هي التي تـؤدي إلـى المعرفـة، لأن الخـير والصواب هو الذي يحقق اللذة والسرور، ولأن الشر والخطأ هو الذي يـؤدي الى الألم والغم. فمعيار المعرفة هنا شخصي وناتج عن السلوك الـذي يفعلـه الإنسان، فالخير والشر واللذة والألم معايير شخصية نسبية تتعلق بكل إنسـان بمفرده، ومنها يحقق قيمه ومعاييره المعرفيـة الخاصـة. كمـا أن المدرسـة الكونفوشيوسية اعتمدت مفاهيماً خاصةً ارتكزت عليها لتـأكيد التقيـد بـالقيم الخلقية النبيلة التي يتعلمها الإنسان ويقيمها حسب الـ"جي" الإنسانية المنبعثـة من داخل الإنسان.

انتقد "تشوانغ تزو" المدرستين الموهية والكونفوشيوسية اللتيـن تدعيـان القدرة على المعرفة، لأنه رأى أن معرفة العقل الإنساني نسبية، وليس هنـاك معرفة حقيقية للصواب والخطأ؛ ولذلك دعا الإنسان إلى ترك الأمـور تسـير على عواهنها حسب ما تقرره لها طبيعتها. وكان يرى في جدال المدرسـتين دليلاً على عدم وضوح رؤيتهما بالنسبة إلى المعرفة وإلى مسألتي الصـواب والخطأ، إذ يقول في هذا الصدد: "إننا نقول إن هذا صواب أو خطـأ، وهـو كذلك أو ليس كذلك. وإذا كان الصواب صواباً بصورة حقيقية، فـإن الحقيقـة القائلة بأنه مختلف عن الخطأ، لا تدع مجالاً للنقاش. فلتنـس مـرور الوقـت (الحياة والموت). فلتنس التمييز بين الصواب والخطأ، واسـترح فـي عـالم اللامتناهي، وعلى هذا النحو إبق في نطاق اللامتناهي"(١). ويتناول "تشـوانغ تزو" موضوع الشك في المعرفة بقوله: "كيف يمكن أن يعـرف مـا أدعـوه بالمعرفة ليس في حقيقة الأمر عدم معرفة، وما أدعوه عدم معرفة ليـس فـي حقيقة الأمر معرفة"(٢). وفي مناسبة أخرى يطرح الموضوع بشكل مختلـف

---

(١) جون كولر: مرجع سابق- ص: ٣٩١.

(٢) جون كولر: المرجع السابق- ص: ٣٩٢.

على هذا النحو: "ذلك أن المعرفة تعتمد على شيء يتعين أن يكون صحيحاً، لكن ما تعتمد عليه غير مؤكد وقابل للتغيير. فكيف نعرف أن ما أدعوه بالطبيعة ليس في حقيقة الأمر إنساناً، وما أدعوه بالإنسان ليس في حقيقة أمره طبيعة"(١). لذلك فإن الإنسان ليس معيار المعرفة التي يقيمها من خلال معرفة مفردات وجزئيات الأشياء كما تقول الفلسفة الكونفوشيوسية التي تركز على العمل الإنساني في التعلّم والمعرفة.

وهكذا رأى "تشوانغ تزو" بأن المعرفة الحقيقية تقوم على معرفة المطلق الكامل اللامتناهي الذي يتحقق عن طريق التجلّي في التوحّد مع التاو الأبدي السرمدي، وعندها فقط، يتوصّل الإنسان إلى الحرية والراحة والسعادة الدائمة التي ترفعه فوق الحياة والموت، ذلك الموت الذي يجب، برأيه، أن لا يخشاه الإنسان لأن فيه الراحة الأبدية ولأنه أحد حقائق الوجود الثابتة وهي أن بعد الحياة يأتي الموت.

جـ- الأضداد ونظرية تشوانغ تزو في التطور

إذا كانت الحقيقة تتأرجح بين الوجود الحقيقي والوهم، فإن "تشوانغ تزو" يؤكد من خلال الوحدة الكاملة للوجود بأن هناك تكاملاً بين الأضداد، متأثراً بذلك بـ"لاو تزو" القائل بتحوّل الأشياء الى أضدادها (الليونة إلى قساوة، الضعف إلى قوة، والقوة إلى ضعف). فالوجود يتضمن عدم الوجود، والفضيلة تعني وجود نقيضتها الرذيلة، والصواب يعني وجود الخطأ، والجمال بالضرورة يؤكد وجود القبح، والحياة تعني وجود الموت، وكل ذلك يعني أن العكس بالعكس أيضاً له وجود حقيقي. فوجود الأضداد لا يعني صحة الواحدة وخطأ الأخرى، بل يعني أن هناك تكاملاً يفضي من خلال وحدتهما إلى توالد الواحدة من الأخرى. وعدم وجود تفرقة بين تكامل عنصري الأضداد

---

(١) جون كولر: المرجع السابق- نفس الصفحة.

المتكاملين، هو أساس فهم تشوانغ تزو للتاو الموحد لكل ما في الوجود والرافض لكل ما ينتجه العقل من ألفاظ تعبر عن المفاهيم المتناقضة. إذ أن هذه الألفاظ والمفاهيم المنتجة من العقل ، لا تعبر عن حقيقة تكامل ووحدة كل ما في الوجود، لأن هذا الوجود خارج بطبيعة حال الأشياء، عما هو موجود في العقل أو في الذهن؛ لذلك يقول تشوانغ تزو: "رغم ذلك، فإنه عندما تكون هناك حياة فهناك موت، وعندما يكون هناك موت تكون هناك حياة، وحين يوجد إمكان فثمة استحالة، وحين توجد استحالة فثمة إمكان. وبسبب الصواب هناك خطأ، وبسبب الخطأ هناك صواب". وهو يقول كذلك: "ليس هناك شيء ليس «ذلك» وليس هناك شيء ليس «هذا»، ومن هنا فإنني أقول إن «ذلك» يحدثه «هذا»، وإن «هذا» يحدثه ذلك أيضاً"(١).

أكد تشاونغ تزو في كلامه عن الأضداد، على دور الين واليانغ المتبادل في تأمين وحدة الأضداد وفي عدم قدرة الإنسان على اكتشاف الحقائق لا من حيث بداياتها ولا من حيث نهاياتها؛ إذ يقول: "ينعكس الين واليانج على بعضهما البعض، ويدحران بعضهما البعض، ويتفاعلان مع بعضهما البعض. والفصول الأربعة تفسح السبيل أمام بعضها البعض، تجيء ببعضها البعض من البداية وتسوق بعضها البعض إلى النهاية... والحياة تشهد الأمان حيناً والخطر حيناً في تغاير متبادل؛ والتعاسة والسعادة تنجبان بعضهما البعض، والعمليات البطيئة والسريعة تتدافع، وحركات التجمع [أو التكاثف] والتفرق [أو التخلخل أو التبعثر] تدور... والذين يدرسون الطاو[يدركون] أنه ليس بمقدورهم تعقب هذه التغيرات إلى نهاياتها القصوة أو استكشاف بداياتها الأولى.. وهنا يجب أن تتوقف المناقشة"(٢). وفي هذه الفقرة يتبيّن إيمان

---

(١) جون كولر: مرجع سابق- ص: ٣٩١.

(٢) جون كولر: المرجع السابق- ص: ٣٩٢.

أو قناعة تشوانغ تزو بأن مسألة بداية الحياة ونهايتها وتغير ما في الوجود، هي من أسرار التاو، بحيث أنه لا يتبقى للإنسان إلا البحث في هذا الوجود ومحاولة إدراك بعض جوانبه. ويعترف تشوانغ تزو بالإيمان بالعلم الطبيعي، وبالمقابل فهو لا يؤمن بالغيبيات ويرفض صراحة كل الأساطير الصينية التي تحكي قصص الخلق المختلفة أوتتحدث عن نهاية الوجود.

يلحظ "تشوانغ تزو"، انطلاقاً من مفهومه للأضداد والتاو، بأن التاو يعمل على نمو وتطوّر جميع الأشكال من حالة إلى أخرى ومن شكل إلى آخر وفق قوانين التاو الطبيعية. وكأنه بذلك كان يتحدث عن نظرية للتطور شبيهة بالتي قال بها "داروين" ولكن في مرحلة أسبق بحوالي ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان. فيقول: "إن بذور (الأشياء) دقيقة ولا حصر لها. وهي تكون على سطح الماء نسيجاً غشائياً، فإذا وصلت الى حيث تلتقي الأرض والمياه، اجتمعت وكونت (الحزاز الذي يكون) كساء الضفادع والحيوانات الصوفية. فإذا دبّت فيها الحياة على التلال والمرتفعات صارت هي الطلح؛ فإذا غذّاها السماء أضحت نبات عش الغراب. ومن جذور عش الغراب ينشأ الدود ومن أوراقه ينشأ الفراش ثم يستحيل الفراش حشرة – وتعيش تحت موقد. ثم تتخذ الحشرة صورة اليرقة، وبعد ألف عام تصبح اليرقة طائراً... ثم تتحد الينجشي مع خيزرانة ثم ينشأ من اتحادهما الخنج-تنج؛ ومنه ينشأ النمر، ومن النمر ينشأ الحصان، ومن الحصان ينشأ الإنسان. فالإنسان جزء من آلة التطور العظيمة، التي تخرج منها جميع الأشياء، والتي تدخل فيها بعد موتها"(١).

ويدمج "تشوانغ تزو" فكرة التطور مع فكرة انتقال الإنسان من حالة إلى حالة أو من شكل إلى آخر، متحدثاً عن حالة الموت بعد حالة الحياة، مفترضاً بأن هناك دورة لانهائية عن الخلود يمر بها الإنسان؛ وكأنه بذلك يتحدث عن فكرة للتقمص تنتقل بالإنسان من حالة إلى أخرى؛ إذ يقول: "وفي هذه الدورة

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق– ص: ٩١.

اللانهائية قد يستحيل الإنسان إلى صور أخرى غير صورته؛ ذلك أن صورته الحالية ليست إلا مرحلة عابرة من مراحل الإنتقال، وقد لا تكون في سجل الخلود حقيقة إلا في ظاهر أمرها-أو جزءاً من الفوارق الخدّاعة التي تُغَشِّي بها مايا جميع الكائنات"(١).

فالموت عند "تشوانغ تزو" لا يعدو كونه تغيراً في صور أو في شكل الإنسان. ويؤمن "تشوانغ تزو" بأن من يعنى بمولد الإنسان يعنى أيضاً بوفاته؛ وهو يعتقد بأن الإنسان الحكيم المستسلم للطبيعة يعرف بأن الكون خالد، لا بداية له ولا نهاية، ولذلك يدرك الإنسان بأنه خالد مثل الكون وإن يكن بصور وأشكال مختلفة ومنها صورة الحياة التي يمر بها.

المبحث الثالث

فكر تشوانغ تزو السياسي

انطلق تفكير لاو تزو الإجتماعي والسياسي بدعوة الناس للعودة إلى صفاء الحياة الأولى للبشرية حيث كانت حالة سعادة وبساطة، لأن العقل لم يكن قد ابتدأ بعد التدخل في مسيرة التاو العظيم. وأكد بالتالي على أن الناس لم يعرفوا الدعوة إلى التمسك بالعادات والتقاليد ومفاهيم العدالة والأخلاق، إلا حين خرج الإنسان من حالة الفطرة الطبيعية إلى حالة التنظيم. ورأى بأن حالة التنظيم هذه لم تجد حلاً لقضايا الناس، وإنما دعتهم إلى التمسك بالأخلاق والعادات والتقاليد، وذلك فقط من أجل تأجيل الحلول للمشاكل التي فرضها تدخل الأنظمة العقلية. وكان الحل عند لاو تزو هو بترك الناس حياة المدن والخروج من قيودها والإنطلاق للعيش في أحضان الطبيعة.

وفي الجانب السياسي، دعا لاو تزو الحكام لكي لا يعملوا شيئاً فيما يتعلق

---

(١) ول ديورانت: المرجع السابق- ص: ٩٢.

بالحكم، بل يتركون الأمور تجري وفق التاو، لأن الإنسجام في الطبيعة يــؤدي إلى تحقيق ما يراه التاو العظيم من هناء وسعادة للناس.

لم يخرج تشوانغ تزو، المعلم الثاني للتاوية، عن المبادىء الأساسية التـــي قال بها لاو تزو، ولا عن الفكر السياسي للمعلم الأول في فهمه وتقييمه للمجال السياسي المرتكز على فكر التاو. ذلك أن الفكر السياسي عند تشـــوانغ تـــزو، جاء يتوج رؤيته الفلسفية للإنسان وللتاو وللمجتمع وللمعرفة النسبية. فــــالفكر السياسي عند تشوانغ تزو ينطلق أساساً من رفضه لنظم الحكم القائمـــة علـــى تدخل الحكام في حياة الناس، مما يفسد عمل التاو، إضافة إلى رفضه للنظـــم القائمة باعتبارها تحكم وفق استنتاجات العقل. وكان يرى بأن هذا العقل غـــير قادر على المعرفة الحقيقية الكلية للوجود والأشياء اللامتناهيـــة الوجـــود، لأن العقل لا يدرك إلا الجزئيات المتناهية. لذلك انطلق تشوانغ تـــزو فـــي فكـــره السياسي، كما المفكر الأول لاو تزو، من رفضه للنظم القائمة وفق صيرورات العقل والنظم التي أنتجها؛ وبالمقابل أضفى طابع الأصالة والأهمية على حالـــة الفطرة التي كان يعيشها الناس بدون نظم وحكام، بل وفقاً لما تقرره الطبيعـــة وقوانين التاو الأبدية السرمدية التي كانت تحقق للناس الهناء والســـعادة. ولـــم تنتفِ هذه الحالة من الهناء والسعادة، إلا حينما ظهر الحكام واستخدموا العقـــل وأوجدوا النظم والإدارة. لذلك دعا تشوانغ تزو إلى العودة إلى صفاء الحيـــاة الأولى وناشد الحكام بألاّ يتدخلوا في حياة الناس، بل يتركوا قوانين التاو تعمل وفق ما تراه.

أ-حالة الفطرة الطبيعية

آمن "تشوانغ تزو"، على مثال المعلم الأول لاو تزو، بالطبيعة والتوحّد بها حتى الذوبان الكامل فيها من خلال نسيان الذات الفردية؛ ففـــي التوحـــد مـــع الطبيعة، تتحقق التاو الإنسانية المؤدية إلى الراحة والسعادة. فالطبيعـــة التـــي تسير وفق قانون التاو هي الطريق الوحيدة لتأمين السعادة التي فقدها الإنســـان عندما خرج من حالة الفطرة الطبيعية إلى حالة وجود الأنظمة الناتجـــة عـــن

التدخل في سير الطبيعة. وانطلاقاً من هذه الفكرة، هاجم "تشوانغ تزو" الأفكار التي ردّدها "كونفوشيوس" حول أفضال الأبطال الأسطوريين، من أمثال "ياو" و "تشون"، الذين وضعوا للصينيين القواعد الأخلاقية الفاضلة وآداب اللياقة لكي يتقيّد بها الصينيّون. واعتبر "تشوانغ تزو" بأن الملوك الأسطوريين هم وراء خروج الإنسان من حالة الفطرة الطبيعية الهانئة السعيدة إلى حالة التعاسة والشقاء التي يعيشها الانسان في ظل وجود نظم الحكم والحكام. اذ أن حالة الفطرة السعيدة لم تعرف وجود الحكام والأنظمة والقوانين، إذ كان الناس يعيشون وفق التاو في حالة من الحرية الحقيقية، ووفق طبائعهم ودون تمييز بين متعال ووضيع، فيقول: "لقد كان الناس في عهد الفضيلة الكاملة، يعيشون مجتمعين كما يعيش الطير والحيوان، ولا يفترقون عنهما في شيء، تتألف منهم ومن جميع المخلوقات أسرة واحدة. وأنّى لهم أن يعرفوا فيما بينهم، ما يميّز العظماء فيهم من غير العظماء؟ "(١). ويؤكد بأنه مع المجتمع القائم على النظام والذي يدعو إليه المفكرون، زالت المساواة وانتفت حالة السعادة، مع انشغال العقل في البحث عن الأشياء المستجدة أو المستحدثة من الآلات التي تبعد الإنسان عن حالة البساطة التي كان يعيشها في المراحل الأولى ما قبل وجود الحكام والنظم المختلفة .

وهكذا رفض تشوانغ تزو الإستعانة بالآلات التي اعتُمدت بحجة تحقيق راحة الإنسان ومساعدته في الأعمال، وفضّل عليها الطرق البدائية البسيطة التي كانت مستخدمة في العصور القديمة والتي لا يزال يستخدمها البسطاء من الناس؛ لأنه رأى في الآلات تعقيداً لحياة الناس وطريقاً تؤدي إلى الفتنة وعدم المساواة بين البشر، إضافة إلى كون وجودها يتناقض وحالة السلام بين الناس. لذلك فإن على الناس، برأيه، أن يعودوا إلى العيش وفقاً لما كانت عليه الحالة الطبيعة، أي إلى التوحد مع الطبيعة وفق التاو، حيث تعمّ المساواة التي

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق– ص: ٨٨.

فقدت مع وجود التنظيم والحكام. وبذلك تزول كل الفروقات ما بين البشر، كما تزول البغضاء فيما بينهم، وينتفي التعارض ما بين الأشياء؛ ولا يعود هناك تمايز بين الخير والشر أو بين الأبيض والأسود أو بين الكبير والصغير؛ فكل الأشياء تعود إلى السير وفق طبيعتها، في تناغم وانسجام مع التاو الأبدي الذي يعمل على نمو وتطور الأشكال.

ب- دعوة تشوانغ تزو إلى عدم تدخل الحكام في شؤون الناس

قام الفكر السياسي عند تشوانغ تزو، على الإيمان بمرحلة العصر الطبيعي أو حالة الفطرة والتي تسمّى مرحلة العصر الذهبي، وعلى إنكار وجود الحكّام في تلك المرحلة. ولم يختلف فكر تشوانغ تزو عن فكر لاو تزو، في فهمه للمجتمع وتقييمه للحكام ولأعمالهم، أو في دعوته لهم لكي لا يتدخلوا في عمل الناس؛ لذلك عدّد "تشوانغ تزو" الصفات السيئة التي يتّصف بها الحكام وقد رأى فيها شبهاً بتلك العائدة إلى اللصوص. ودعا الحكام إلى ترك الناس أحراراً في اختيار الحياة التي يريدون، وفق المبدأ العام للفلسفة التاوية القائل بعدم الفعل وبعدم التدخل في سير الأمور، وكل ذلك وفق قناعته التامة بأن اتباع التاو يحقق للإنسان الحرية الحقيقية التي يجب أن لا يتدخل بها أحد.

وهكذا فقد انتقد عمل الحكام وكافة الأنظمة الإجتماعية والسياسية، لأنه وجد فيها أسباب شقاء الإنسان وتعاسته؛ فهذه الأنظمة تخطيء حين تحسب الناس جميعاً من نفس الطبائع والرغبات والهموم، في حين أن لكل منهم طبيعته الخاصة وظروفه المختلفة؛ وتجهل بأن اختلاف الطبائع هو قانون الوجود. فكل عمل للحكام ناتج عن تصور التطابق بين الناس، يؤدي بنظره، إلى الإخلال في عمل الطبيعة. ولذلك فإن على الحكام عدم التدخل في سريان قانون الطبيعة، لأن عملهم يؤدي إلى الإخلال بالتوازن والإنسجام وإلى الضرر بالناس، بالرغم من أن رائد عملهم قد يكون في الأساس خدمتهم. ويضرب "تشوانغ تزو" مثالاً على ذلك، حكاية لتأكيد وجهة نظره، فيقول: "حدث في قديم الزمان أن طائراً بحرياً حطّ على عاصمة إحدى دول الصين،

فما كان من حاكمها، إلا أن هرع لاستقباله، فقاده إلى معبد المدينة وقـدّم لـه النبيذ وأمر الموسيقيين بعزف أجمل المقطوعات للترويح عن هذا الطائر، ثـم نبح له ثوراً لإطعامه. لكن الطائر أصابته الحيرة وحلّ به الخوف، فامتنع عن الطعام والشراب، فمات بعد ثلاثة أيام. فهذه المعاملة ليست مما يعامل به الطائر بل هي معاملة الإنسان. إذ كان أجدر بالحاكم أن يطلق سراحه في غابة ويتيح له العيش كما يهوى: يشرب من النهر، ويقتات أسماكه. فما يصلح للطائر لا يصلح للإنسان؛ والعكس بالعكس"(١).

ولما كانت المعرفة العقلية عند "تشوانغ تزو" نسبية تختلف بين إنسان وآخر وبين مجتمع وآخر، فقد رفض كل فكر يدّعي بأنه قادر على وضع أسس نظام، يصلح لحكم كل الناس أو لتنظيم حياتهم؛ لأن الناس يختلفون باختلاف طبائعهم ومعارفهم الجزئية. وعلى هذا الأساس، رفض "تشوانغ تزو" أفكار المدارس المختلفة وخاصة الكونفوشيوسية الداعية إلى إقامة نظم ناتجة عن التفكير العقلاني، لحكم جميع الناس المختلفين بحكم طبائعهم. لذلك فإن أفضل نظام لحكم الناس في رأيه، هو أن لا يكون هناك نظام أو حكم، لأن الناس سيسلكون في الحياة طريق السلام والنظام الطبيعي دون فوضى؛ لأن نفوسهم بفطرتها الموجهة بالتاو، تتجه نحو السلام والنظام، لتأمين خيرها وسعادتها بشكل تلقائي وبدون تدخل أحد من البشر؛ من هنا جاء قوله: "اجعل تفكيرك هادئاً وعزمك فاتراً. اعتنق مبدأ اختيارية الأشياء، وادفع عن نفسك حب الذات؛ فعندئذ تحكم الإمبراطورية. لقد سمعت عن ترك البشرية وشأنها، ولم أسمع عن حكم البشرية حكماً ناجحاً. إن مبدأ كفّ الناس عن التدخّل في شئون بعضهم بعضاً؛ ينبعث من الخشية من أن يدنّس الناس طبائعهم الدخيلة ويبطل فطرتهم. فهل ثمة إذن-حاجة إلى حكومة تسيطر على البشرية؟"(٢).

---

(١) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص: ٢٤٢.

(٢) فؤاد محمد شبل: المرجع السابق- ص: ٢٤٢-٢٤٣.

ورأى "تشوانغ تزو" بأن الإنسان العاقل لا يرضى العيش في ظل الأنظمة الإجتماعية والسياسية مع وجود الحكام الذين يتدخلون في سير الطبيعة، بل يهرب لكي ينجو بنفسه من سيطرة الحكام وتفلسف المفكرين؛ ويكون سبيله إلى ذلك على نحو ما رآه أيضاً لاو تزو، باللجوء إلى الطبيعة والعيش وفق التاو في الغابات والجبال، بعيداً عن تدخل الحكام والمفكرين الذين يعملون على التدخل في سير طبائع الأشياء المختلفة؛ مما يؤدي إلى فساد كل ما يتدخلون فيه.

الخاتمة

عمل تشوانغ تزو، المعلم الثاني للتاوية، على تعميق فكر أستاذه، مستفيداً من التجارب السياسية والفكرية التي أنجبت مئة مدرسة فلسفية مثّلت كل اتجاهات الفكر الصيني القديم. وكانت النقطة الأساسية تدور عنده، كما عند المعلم الأول، حول الفهم المتطوّر لفكرة التاو الداعية إلى توحّد الإنسان معها، للوصول إلى تحقيق السعادة الفعلية. إذ أن في توحّد الإنسان مع التاو، يتحقق التوحّد مع لاتناهي الوجود، بعيداً عن الإنغماس في الملذات والشهوات. وبذلك يحصل الإنسان على الحرية الكاملة المطلقة ويتخلص من كل القيود المكبلة له خارج إطار التوحد مع التاو. ومن خلال هذا التوحّد مع التاو، تتحقق الشخصية الإنسانية الصحيحة والكاملة من خلال التوحّد مع لاتناهي الوجود؛ كما يتوصل الإنسان، بعيداً عن القيود التي يقيمها العقل، إلى نيل الحرية الكاملة والحقيقية التي تدفعه إلى البساطة في كل شيء وتؤمن له الراحة القائمة على اللامبالاة الكاملة بالحياة وبالمجتمع البشري. وبذلك يحصل على الراحة التامة، من خلال إنكار الذات الفردية والتحرر من قيود العقل القائم على المعرفة الإنسانية للجزئيات المتناهية للأشياء بعيداً عن المقدرة على فهم طبيعة الأشياء الحقيقية القائمة على اللامتناهي. فالعقل القائم على معرفة الجزئيات، إنما يقوم على المعرفة النسبية دون الكلّيات الحقيقية. ولذلك شدّد تشوانغ تزو على ضرورة إنكار كل المعارف المكتسبة وإلقاء النفس في أحضان الطبيعة حيث يستطيع فيها الإنسان، أن يتوحّد مع التاو ويتمكن من الوصول إلى الخلاص، من خلال التوحّد مع لامتناهي الوجود؛ وحيث يجد الحقيقة الكاملة بعيداً عن سيطرة العقل ومعرفته النسبية. ومن هنا قال تشوانغ تزو باختلاف المعارف تبعاً لاختلاف الزمان والمكان كما لاختلاف المعرفة بين إنسان وآخر أو بين مجتمع وآخر.

أظهر تشوانغ تزو، من خلال تصوّره لعجز الفكر الإنساني عن فهم التاو، لاأدريته ونسبية المعرفة عنده. لذلك ركز على القول بعجز العقل الإنساني عن

فهم عمق الأشياء. وعلى هذا الأساس، اعتقد بأن ذهن الإنســان يقيــم قيــوداً مخالفة للطبيعة تبعده عن تحقيق المعرفة الحقيقية للامتناهي. وبنتيجــة ذلــك، يمتنع على الإنسان الوصول إلى السعادة والهناء التي لا تتحقق، برأيه، إلا في إنكار دور العقل ومعارفه والإنغماس في التاو الداعي إلى البساطة فــي كــل شيء واللامبالاة بأي شيء، بعيداً عن تدخل الحكام في شؤون الناس والعيــش مع الطبيعة في الجبال والغابات بعيداً عن الحياة الإجتماعية.

توصل تشوانغ تزو إلى القول بفكرة التقمص وبانتقال الإنسان من طــور إلى آخر ومن حالة الحياة إلى حالة الموت. كما آمن بفكرة التطــوّر قبــل أن يذكرها "داروين"، وقد قال في شرحها، بأن الحياة تبدأ بالنسيج الغشائي علــى سطح الماء حتى الوصول بالتطور إلى وجود الإنسان.

وهكذا أكمل تشوانغ تزو ما كان قد بدأه المعلم الأول لاو تزو لجهة تطوير فكرة التاو ودعوة الإنسان للإبتعاد عن العمل والإستسلام إلى التاو من خــلال الإرتماء في أحضان الطبيعة والإنقياد إلى قوانينها التي تسيّر الإنســان إلــى البساطة حيث السعادة والهناء واللامبالاة في الحياة وفي كل ما تقوله معــارف الإنسان المحدودة المسببة للشقاء بدل السعادة.

الفصل الثالث

الديانة التاوية

يتساءل الإنسان في المجتمعات البسيطة عن الكثير من الظواهر الطبيعية والإنسانية والإجتماعية، وتكون إجاباته بسيطة ومتناسبة مع بساطة معارفه ومحدودية البنية الذهنية المتكوّنة لديه. والإنسان البسيط يعتبر بأن الكثير من الظواهر الطبيعية إنما هي قوى خفيّة كونيّة تملك قوة غير منظورة، قادر معظمها على فعل الخير كما الشر. ولذلك اعتقد الإنسان البسيط في الزمن القديم، بضرورة تقديم القرابين لها ضمن طقوس سحرية، تقرّباً منها وتودداً إليها، بهدف الحصول على خيرها أو على الأقل لمنع شرّها. وعندما ابتدأ الإنسان بالتساؤل عن أحلامه التي يرى فيها من ماتوا منذ فترات طويلة أو قريبة، بدأت الإجابات تتحدث عن الأرواح وعن العالم الآخر الذي تعيش فيه.

انطلاقاً من هذا التصور عن القوى الخارقة غير المنظورة وعن الأرواح التي قد تظهر في الأحلام، بدأت تتكوّن عند الإنسان، أولى الأفكار الخيالية التي راحت تضع التصوّرات الأسطورية، لتشكّل بداية إجاباته عن كل ما لم يستطع تفسيره أو لم يقع تحت ملاحظة حواسّه مباشرةً. ومن هنا ظهر تقديس الأرواح الذي أخذ ينمو بمعتقداته باختلاف المجتمعات وبحسب تنوّع ظروفها.

ووصلت المجتمعات في نموّها وتطوّرها إلى الإعتقاد بآلهة الظواهر الطبيعية المختلفة، حيث قام الأفراد بعبادتها إلى جانب تقديس الأرواح. وتوصّلوا بالنتيجة إلى عبادة بعض الأرواح البشرية التي كانت تمثّل عندهم الهيبة والقوّة، لكونها تخص زعماء كانوا كباراً قبل وفاتهم أو تخصّ بعض أجدادهم الأقدمين. وانتشرت، عند الجماعات والشعوب القديمة، الأساطير الداعية إلى تقديس بعض الحيوانات كالثور والأفعى، وإلى عبادة الظواهر الطبيعية مثل السماء والشمس والقمر والنار، وإلى إضفاء القداسة على الكثير من الظواهر الأخرى.

ثم تغيّرت المعتقدات الدينية الأسطورية في بعض المجتمعات، مع النمو والتطور؛ وتحوّل الإعتقاد من شيئيات ظواهر الوجود إلى تجريدها بواسطة أفكار تدور حول جواهر مجرّدة بعيداً عن ماديّاتها. وما تزال بعض المجتمعات والشعوب حتى اليوم، تؤمن بالقوى الخارقة للظواهر الطبيعية وتقوم بعبادتها وبتقديسها. ولعلّ ظاهرة تقديس الملايين من الهنود للبقر وبعض الأنهر، خير مثال على التقديس الشيئي. كما أن مجتمعات أخرى تقوم، بشكل أو بآخر، بتقديس شخص تاريخي معيّن يكون قد أوجد أفكاراً استطاعت أن تتحوّل مع الزمن إلى معتقدات دينية، مثال كونفوشيوس ولاو تزو في الصين. وهذا مرتبط بطبيعة الحال بالفكر السائد في هذه المجتمعات وبطبيعة الظروف الخاصة بها، التي تحوّل الأفكار إلى معتقدات راسخة.

المبحث الأول

العقائد الدينية الدنيوية الصينية

ساعدت القناعات المحدودة السائدة عند الإنسان الصيني، في ظل شروط الإنتاج الزراعي البسيط، على تحويل الكثير من الأفكار إلى معتقدات دينية، ما تزال حتى يومنا هذا، سائدة في الصين. فمن الناحية التاريخية، تبيّن بأن الإدراكات البسيطة قد دفعت الإنسان الصيني لكي يتّجه نحو الإيمان بشكل كبير بآلهة الظواهر الطبيعية والأرواح والأسلاف. وحيثما سيطرت الحياة الزراعية التقليدية على المجتمعات الصينية، ظهرت مفاهيم وقناعات مرتكزة أساساً على مدى تأثير الظواهر الطبيعية المختلفة ، مثل السماء والأرض والشمس والرياح والمياه، على الإنتاج الزراعي؛ وكوّنت عند الإنسان الصيني قناعات خاصة، وإيمان بالقوى الطبيعية والأرواح غير المنظورة وصل إلى حد القداسة والربوبية. واعتبر الصينيون السماء الإله الأكبر، فهي بنظرهم، خالقة الأرض وما عليها، والموجّهة لكل ما في الوجود، والمسيّرة له وفق قوانينها السماوية. وبما أن السماء والأرض هما شرطا الإنتاج الزراعي، فقد

آمن الصينيون بوحدتهما الكونية؛ وبأن من هـذه الوحـدة، يتحقـق الوجـود الطبيعي في كل مظاهره، وخاصة ما يؤمّن للإنسان الحياة والبقاء.

وأتت مفاهيم "اليانغ" و"الين" لتعمّق فكرة الوحدة هذه. إذ اعتبرت مفـاهيم "اليانغ" و"الين"، بأن "اليانغ" يمثّل قوة السماء الذكورة الفاعلة الموجبة، وبـأن "الين" تمثل قوة الأرض الأنوثة السالبة المنفعلة. وأتى الفكر الصيني المتطـوّر ليقول بأنه من خلال عمل التاو، تتم عملية التفاعل بين قوّة الذكورة الموجبـة "اليانغ" وبين قوة الأنوثة السالبة "الين"، فتحدث مظـاهر الوجـود الطبيعيـة المختلفة. وإذا كانت السماء هي الإله الأكبر عند الصينيين وهي الممتدة فـوق الرؤوس في الأعالي؛ إلا أنه مع تقدم الفكر الفلسفي، أصبحت السـماء عنـد المتعلمين منهم، فكرة كونية مجرّدة عن القوة المؤثرة في الوجود أو المنظمـة له. وتحت تأثير الإنتاج وخصب الأرض، اعتقد الصينيون وآمنوا مثل بقيـة الشعوب، بقوة الخصب عند الإنسان؛ واعتبروا ذلـك مـن قدسـية الـترابط الخصبي بين الإنسان والأم الأرض. لذلك آمن الصينيون بأنهم يتصلون دومـاً بأسلافهم وفق القناعات والتقاليد العشائرية والقبلية التي أتت بها أسرة "تشـو" في القرن الثاني عشر ق.م. فآمن الصينيون بالأسلاف وآمنوا بأرواحهم التـي تبقى بينهم وتؤثر بهم وتوجّههم حتى باتوا يعبدونها ويقدمون القرابين لها، مما أدى الى انتشار الخرافات والعرافة والخزعبلات السحرية التي باتت مسـيطرة على الحياة اليومية للصينيين.

اعتقد الصينيون، انطلاقاً من إيمانهم بالآلهة السماء وبأرواح الأسـلاف، بأن السماء هي التي عملت، من خلال الأباطرة الأسطوريين الأسلاف، علـى إيجاد النظام الأخلاقي الذي يحكم العلاقات بين البشر وخاصة ضمن الأسـرة. وأتى الفكر الكونفوشيوسي، الداعي إلى عبادة الأسلاف الأبطال، ليضفي علـى عبادة الأسلاف بعداً قدسياً إضافياً مؤثراً على الإنسان الصيني. وتكوّنت مـع الزمن عبر هذا الايمان بالسماء وبالأسلاف، وحدة روحيـة قويـة، جمعـت الصينيين في بوتقة واحدة كانت أقوى من بعد المسافات بين منـاطق الصيـن

المختلفة. وأتت المراحل المتلاحقة والمتتابعة من تقدير وإجلال كونفوشيوس، لتضيف على هذه الوحدة الروحية المزدوجة بين السماء والأسلاف، بعداً ثالثاً هو الإجلال الكبير حتى العبادة لـ كونفوشيوس؛ مما زاد من تماسك هذه الوحدة الروحية عند الصينيين. إلا أن الكونفوشيوسية أضفت بالمقابل على الفكر الثقافي الصيني، البعد العقلي المتميز بطابعه الجامد مما أبعد النزعة الروحية أو الصوفية الخيالية عن الإنسان الصيني.

المبحث الثاني

ظهور الديانة التاوية

لم يجد الإنسان الصيني، أمام صعاب الحياة المختلفة، السلوى في عقيدة تمنحه القدرة على تخيل حياة أفضل من الحياة التعيسة التي يحياها؛ لذلك فقد افتقر إلى العقائد الدينية التي عرفتها الشعوب الأخرى والتي منحتها العزاء النفسي والأمل بحياة أفضل من التي تعيشها. ولهذا السبب، إضافة إلى الأسباب الأخرى الإجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عصفت بالدولة الصينية قبل انهيار امبراطورية "الهان" وبعدها، بدأ منذ القرن الأول الميلادي، يظهر بعض المفكرين وبعض ممتهني العرافة الذين راحوا يحاولون تطوير الأفكار القديمة، وتحويلها إلى نوع من القناعات الدينية التي قد تساعد الإنسان الصيني على إيجاد نوع من الراحة النفسية، التي تساعده على التأمل في حياة أفضل من تلك التي يعيشها. ومما يجدر ذكره، بأن اتساع أراضي الدولة المركزية كان يمنع غالبية الناس في السابق، من المشاركة في مختلف الطقوس الدينية الجماعية. لذلك وجد هؤلاء المفكرين في بعض كتابات لاو تزو، أفكاراً وعبارات غامضة، ساعدتهم في عملهم لإيجاد وتطوير قناعات دينية تتوافق مع الوضع النفسي والذهني للإنسان الصيني. وإذا كان "لاو تزو" و"تشوانغ تزو" قد أنكرا الآلهة والأسلاف، ودعَوا الإنسان بإلحاح إلى الإستسلام للطبيعة والعيش وفق قوانينها، للحصول على السلام والهناء النفسي

الفردي من دون الإهتمام بكل ما تدعو إليه الشهوات؛ فإنهما لم يفكرا في حيـلة غير تلك التي يعيشها الإنسان على الأرض. غير أن لاو تزو كان قد أكد بـأن الإنسان يستطيع الحصول على العمر الطويل وحتى الخلود، شرط الإنتصـار على الذات والحصول على الوحدة مع التاو العظيم. وإذا كان لاو تزو لم يذكر الحياة بعد الموت، وإذا كان تشوانغ تزو لم يجد تناقضاً ما بين الحياة والموت، لأن الحياة بنظره هي شكل من أشكال التغيرات اللانهائية؛ فإن بعض المفكرين والعرّافين وجدوا لهم في هذه الأفكار، منابت فكرية تحولت مع الزمـن إلـى عقيدة دينية جعلت البعض يعتبر كتاب "لاو تزو" كتاباً مقدساً.

كان "تشانغ لينغ" في القرن الثاني الميلادي، من أهم المفكرين الذين حوّلوا بعض أفكار الفلسفة التاوية إلى معتقد ديني، وقد لجأ إلـى اسـتخدام أسـلوب الغموض والسحر في عرض أفكاره وأفكار وآراء الفلسفة التاوية، مـن أجـل التأثير النفسي على الكثيرين؛ حتى آمنوا به وتحوّل الاتجاه الذي قال به إلى ما عُرف بـ"الديانة التاوية". وأصبح "تشانغ لينغ" مؤسس الديانة التاوية، ولقّبـه أتباعه بـ"المعلم السماوي"*؛ وتوارث أبناؤه هذا اللقب إلى أن ألغتـه الثـورة الشيوعية في العام ١٩٤٩.

وبعد "تشانغ لينغ"، ظهر بعض المفكرين الذين عملوا على التعمق أكـثر فـي الفلسفة التاوية، كما عملوا على ايجاد فكرة "الإثم والثواب" القائلة بـأن أفعـالاً معينة تؤدي إلى خسارة أيام معينة من حياة الإنسان. كما عمل بعض المفكرين على إقامة نوع من التزاوج بين الفلسفة التاوية وبين السحر والعرافة؛ فقـالوا بإمكانية إطالة الأعمار عن طريق السحر والخلود على الأرض، وذلـك عـن

(*) تذكر بعض المؤلفات خلافاً لذلك، بأن المفكر التاوي "كهوو-جـهيين-جـي" (Khou-Chhien-Chih) هو الذي اتخذ لنفسه لقـب "تـهيين-شـيه" (Thien-Shih) أي المعلـم السماوي وليس "تشانغ لينغ". (راجع في هذا الخصوص كتاب جوزيف نيدهـام: مرجـع سابق- ص: ١٨٩).

طريق الحصول على إكسير معين يعمل على تنسيق قوى الجسد وإطالة العمر. ووصل الأمر إلى ادّعاء بعضهم بأنه حصل على هذا الإكسير المطيل للأعمار، بتوارثه إياه من "لاو تزو" نفسه. وقد شاع عند الصينيين أخذ هذا النوع من الشراب، حتى مات بعض الأباطرة من كثرة الإسراف في أخذه. ولقد أدى الاهتمام عند أتباع الديانة التاوية، في البحث عن إكسير الحياة، إلى الإهتمام الكبير بميدان الكيمياء؛ مما طور البحث الميداني التجريبي في العلوم التطبيقية المختلفة.

أدخلت الديانة التاوية الإنسان الصيني في عالم فكري وروحي، لم يعرفه الصينيون في السابق. لذلك أبدى الكثير من الصينيين تحمسهم لاعتناق العقيدة الدينية الجديدة، كما أن الكثيرين من الأباطرة اعتنقوها وأولوها رعايتهم منذ القرن الثالث الميلادي.

درجت الديانة التاوية مع مرور الزمن وبعد التعرف على الديانة البوذية واكتساب بعض مفاهيمها، على إقامة المعابد وعلى إيجاد نظام الكهانة. كما قامت هذه الديانة على مزج الكثير من الحكايات الشعبية الأسطورية بآرائها الدينية، حتى اختلطت الآلهة العديدة مع بعضها البعض ومع الشياطين والأرواح والخالدين من البشر. واتخذ أتباع هذا الدين من لاو تزو إلهاً يعبدونه، حتى قالوا بأن أمه حملت به حملاً سماوياً، كما تناقل بعضهم بأنه وُلد ناضجاً وكامل العقل، لأن أمه ولدته بعد حملٍ دام ثمانين عاماً.

الخاتمة

استمر ازدهار الديانة التاوية حتى مجيء الديانة البونية التي نافستها في نظرتها الصوفية. ولكن عودة الإزدهار إلى الفلسفة الكونفوشيوسية المستحدثة في القرن العاشر الميلادي والقرون اللاحقة، وخاصة في القرن الثاني عشر، مع المفكر الكونفوشيوسي الكبير "جوشي"، أدى الى وضع حد لانتشار الديانة التاوية كما الديانة البونية أيضاً. إن ازدهار الفكر الكونفوشيوسي وتقلص انتشار الفكر الديني، كان أساسه عائداً إلى نزعة الإنسان الصيني العملية، التي تشده إلى الإهتمام بدنيا الواقع والسعي إلى تحسين معاشه فيها، من دون الإهتمام بالدنيا الأخرى وبالماورائيات. ولكن لا يزال معتنقو الديانة التاوية يشكّلون أقلية كبيرة في الصين، حيث بلغ تعدادهم حوالى الأربعين مليون نسمة حتى ما بعد الثورة الشيوعية.

خاتمة الفلسفة التاوية

كان فكر لاو تزو منطلقاً لفسلفة عمّت أرجاء الصين وعُرفت بالتاوية. وقد عمد خلفاؤه من مفكري التاوية، إلى التوسع في كثير من طروحاته الفلسفية. إلا أن هذه الفلسفة التي كانت تناهض فلسفة "كونفوشيوس"، لم يكن لها السبيل من القوة إلا في القرن الثالث مع غزوات التتار وانهيار حكم الأسر المالكة واضطراب الأحوال الإجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي أدت إلى أفول مؤقت لسطوة الفلسفة الكونفوشيوسية. ففي هذه المرحلة، استطاع المفكرون المحدثون من أتباع الفلسفة التاوية، الأخذ بالكثير من أفكار الفلسفة الكونفوشيوسية؛ وزاوجوا ما بين الكثير من أفكار الفلسفتين؛ مما أنتج ما أمكن تسميته بالفلسفة التاوية المستحدثة. وكانت كل من الفلسفة التاوية والكونفوشيوسية، تزدهر وتنتشر الواحدة على حساب الأخرى، حسب تبني الأباطرة لكل واحدة منها. فحينما يتبنّى امبراطور ما الفلسفة التاوية، يقوم باضطهاد مفكري الكونفوشيوسية؛ والعكس صحيح أي حين يتبنى امبراطور آخر الفلسفة الكونفوشيوسية، يقوم بالمقابل باضطهاد مفكري الفلسفة التاوية. إلا أنه يظهر بشكل واضح قلة أخذ الملوك والأباطرة بالتاوية، باستثناء مرحلة أباطرة "سوي" و"تانغ" الذين كانوا من هواة البوذية(١). في حين كانت الأغلبية منهم تأخذ بالكونفوشيوسية؛ بحيث أصبحت هذه الفلسفة عقيدة الدولة والمجتمع؛ وذلك على الرغم من أخذ مفكري كلٍ من الفلسفتين بأفكار بعضهما البعض. ويعود سبب أخذ أغلبية الأباطرة بالفكر الكونفوشيوسي، إلى كونه كان يؤكد على سيطرة الملوك وحتمية خضوع الرعايا لهم كواجب أخلاقي. كما كان يؤكد على أهمية السلطة ودورها في المجتمع. في حين كانت الفلسفة التاوية تدعو الحكام إلى عدم العمل وإلى هروب الناس من الحياة المنظمة في المدن والإستسلام لإرادة الطبيعة المنافية للنظام في المجتمع، حسب إرادة الحكام ونظمهم المختلفة.

---

(١) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية- مرجع سابق- ص: ١٠٤.

يرى الكثيرون من المفكرين، رغم تأكيدهم على سلبية فلسفة "لاو تزو" والمدرسة التاوية المعادية بشكل عام لفلسفة كونفوشيوس والمدارس الأخرى المنادية بالتنظيم الحكومي، بأن التاوية كانت متناغمة مع الدعوة إلى الفردية والديمقراطية الإجتماعية التي عرفتها الصين؛ فالتاوية ركزت على حرية الفرد في تكييف مصيره الروحي، وقالت بالشخصية الفردية المستقلة لكل إنسان. وكانت هذه النقطة الأخيرة إحدى الركائز الأساسية التي لعبت دوراً هاماً كبيراً في نزعة الإنسان الصيني الإيجابية الإجتماعية، وفي رقّته وتواضعه وسماحته ووداعته. وانبثق عن هذه الفلسفة، في القرن الثاني للميلاد، مع "تشانغ لينغ" الديانة التاوية.

وبالرغم من النظرة السلبية التي تتحكم بالفلسفة التاوية، إلا أنه يجب التأكيد بالمقابل على أن الكثيرين من فلاسفة التاوية حاولوا الوصول إلى السلطان بحجة نشر مبادئهم. كما يجب التذكير بأن ثورتين فلاحيتين فاشلتين قامتا في القرن الثاني الميلادي بقيادة زعيمين لاوتزيين.

ويلاحظ في ختام بحث الفلسفة التاوية، بأن تشابهاً واضحاً جمعها مع الفلسفة الأبيقورية التي كانت تدعو الإنسان الإغريقي إلى الإبتعاد عن المشاركة في الحياة المدينية والسياسية؛ لكي يؤمن الإنسان لنفسه السعادة والإطمئنان. أما الفلسفة الكونفوشيوسية وشبيهتها الفلسفة الرواقية الإغريقية، فقد دعتا على العكس من ذلك، إلى المشاركة في الحياة العامة، طالما أن المصالح الشخصية لا تتعارض معها. ولهذا يبدو التشابه واضحاً ما بين الفلسفتين التاوية والأبيقورية، كما بدا التشابه أحياناً في بعض أفكار الفلسفتين الكونفوشيوسية والرواقية.

القسم الثاني

الفلسفة الكونفوشيوسية

(Confucianisme)

تمثل الفلسفة الكونفوشيوسية أهم وأعظم الإبداعات الفكرية الصينية على مدار التاريخ الصيني القديم والمتوسط والحديث، وحتى المعاصر منه وإن يكن في حدود ضيقة. إذ لا يزال هذا الفكر الكونفوشيوسي يؤثر بشكل واضح في الإتجاهات الفكرية المعاصرة مع مراحل التحديث في الصين وفي جنوب شرقي آسيا، كما لا يزال يؤثر عملياً في الحياة اليومية للناس.

إن المفكر والفيلسوف الصيني الكبير "كونفوشيوس" هو واضع أسس المدرسة الكونفوشيوسية التي اشتقت تسميتها الواضحة من اسمه. كما أن عدداً من المفكرين اللاحقين له والمتأثرين به، على امتداد الخمسة والعشرين قرناً الماضية، من أمثال المفكر "مونشيوس" المعلم الثاني للكونفوشيوسية، والمفكر هسون تزو، شاركوا أيضاً في بلورة هذه الفلسفة. ويعتبر المفكر "جوشي" من المفكرين الذين جددوا في الفكر الكونفوشيوسي وأحيوه في القرن الثاني عشر بعد الميلاد.

يمثل فكر كونفوشيوس ومريديه البعد الثقافي للصينيين على مدار تاريخهم الطويل منذ بداية القرن الخامس ق.م. حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. إذ تعبّر الفلسفة الكونفوشيوسية بشكل مباشر أو غير مباشر، عن الثقافة الصينية بكل أبعادها الفكرية الواعية وغير الواعية، بحيث أصبحت الكونفوشيوسية تمثل العامل المؤثر الكبير على كل اتجاهات الفكر والثقافة عند الصينيين، فضلاً عن القسم الأكبر من سكان جنوب شرقي آسيا واليابان. فالفكر الكونفوشيوسي الذي كان له هذا التأثير الكبير في الصين على مدى الخمسة والعشرين قرناً السابقة، لم يكن في حقيقته إلا التعبير الثقافي التاريخي للفكر التقليدي الذي كان سائداً بشكل ضبابي قبل لاو تزو وكونفوشيوس. فالفكر الكونفوشيوسي هو الفكر الذي استطاع أن يعمّق ويطوّر ويقعّد بأسلوب

فلسفي مميّز، الإتجاهات الفكرية القديمة ذات الأساس الأسطوري. وهكذا فقد استطاع كونفوشيوس أن يؤسّس، بإبداع عظيم، قاعدة الإنطلاق الأساسية في الفكر الصيني اللاحق. وبالرغم من وجود فلسفات ومدارس فكرية عديدة منافسة ومناقضة للفلسفة الكونفوشيوسية، مثال الفلسفة التاوية والموهية ومدرسة المشرعين، إلا أن الفكر الكونفوشيوسي، الذي عرف التعمق والتطور مع المفكّرين المتتالين، بقي الفكر المسيطر، بل المهيمن عموماً، على الإتجاهات الفكرية في الصين، لا سيما بعدما تمكّن مفكرو هذه المدرسة من أن يستوعبوا الكثير من العناصر الفكرية للمدارس الأخرى؛ حتى إنهم استوعبوا بعض مبادىء ومعتقدات الديانة البوذية الوافدة من الهند بمنحاها الصيني؛ واستطاعوا أن يعطوا لكل هذه العناصر الفكرية قوالب كونفوشيوسية مستجدة. وعمد هؤلاء المفكرين أيضاً إلى تشذيب الكثير من الإتجاهات الفكرية المناقضة للكونفوشيوسية وللطباع والعقلية الصينية، حتى إنهم استطاعوا قولبة الأفكار المتعددة ذات المشارب الفكرية المختلفة، بما يتناسب والفكر الكونفوشيوسي. واستطاع الفكر الكونفوشيوسي، عبر استيعابه الإتجاهات الفكرية والدينية المخالفة في الأساس له وللقناعات الفكرية الصينية التقليدية القديمة، أن يكون جاهزاً دائماً لاستيعاب كل المتغيرات، لكي ينمو ويتطور وفق القواعد الفكرية أو المبادىء الأساسية للكونفوشيوسية التقليدية الموضوعة في القرون الخمسة قبل الميلاد.

ترجع سيطرة الفكر الكونفوشيوسي على امتداد التاريخ الصيني، إلى جملة من الأسباب التي ربما أهمها على الإطلاق، هو أن هذا الفكر كان التعبير الواضح عن العقلية الصينية التقليدية النابعة من مؤثرات الواقع الإجتماعي الزراعي القائم على الإنتاج الأسري. وقد تميز هذا الإنتاج الأسري بسيطرة الأساليب الزراعية التقليدية القديمة البسيطة، وبقوقعة وانغلاق المناطق الزراعية على بعضها البعض، وذلك في ظل سيطرة نوع من الإقطاع

الزراعي القائم على هيمنة الطبقات النبيلة في البداية ثم على سيطرة طبقة الإداريين في المراحل اللاحقة.

كان الوضع الإجتماعي والإقتصادي في الصين مبنياً على أساس مفاهيم العلاقات والتقاليد العشائرية لأسرة "تشو" التي بقيت مسيطرة على الواقع الصيني مدّة قاربت حوالى الألف عام. لذلك فإن القناعات الفكرية الكونفوشيوسية كانت قد تركزت على مفاهيم التقاليد العشائرية، وقامت بعقلنتها عبر أبحاثها الفكرية المتعددة والمعمّقة. وعلى هذا النحو، أصبح الفكر الكونفوشيوسي المهيمن، ليس فقط على فكر الصينيين، بل أيضاً على كل تفاصيل حياتهم اليومية، من خلال تقعيده التقاليد الإيجابية السابقة، ورفضه العادات والتقاليد غير المناسبة، بحسب المرحلة التي عاش فيها كل مفكر كونفوشيوسي.

وكان تبنّي الملوك والأباطرة بشكل عام، للفكر الكونفوشيوسي، منذ بداية القرن الثاني قبل الميلاد، سبباً هاماً آخراً لسيطرة هذا الفكر دون أفكار المدارس الأخرى. إذ دعا الفكر الكونفوشيوسي إلى وحدة الدولة مشبهاً إياها بالأسرة، وقال بضرورة خضوع الناس لسلطة الحاكم كخضوع أفراد الأسرة لسلطة الأب؛ وهذا ما جعل الحكام يجدون في هذا الفكر سبباً هاماً لتبنيهم له وللعمل على نشره بين الناس. وعلى هذا النحو، أصبحت الكونفوشيوسية الدعامة الأساسية للتقاليد الصينية، كماالمعبرة عن الثقافة الصينية برمتها، وحظيت في المقابل بالتأييد الرسمي والتقدير والدعم والدعاية في ظل كل الأسر المالكة تقريباً(١).

إذن، أخذ مفكرو هذه المدرسة يطوّرون الكونفوشيوسية، بالإرتكاز دوماً على فكر "كونفوشيوس" المؤكد على التقيّد بالعادات والتقاليد والتمسّك بالآداب

---

(١) وو بن: الصينيون المعاصرون- الجزء الأول- ترجمة د.عبد العزيز حمدي- سلسلة عالم المعرفة- العدد ٢١٠- الكويت ١٩٩٦- ص: ١١٧.

والأخلاق الفاضلة ضمن النظرة الإيجابية المتفاعلة والمتكاملة بين الإنسان والمجتمع، وذلك على عكس الفلسفة التاوية السلبية الداعية إلى انعزال الفرد عن المجتمع. وعلى هذا الأساس، استطاع المفكران "منشيوس" و"هسون تزو" في القرون السابقة للميلاد وكذلك آخرون غيرهم في القرون الميلادية اللاحقة، أن يطوّروا التحليل الكونفوشيوسي للإنسان ولمفاهيمه الأخلاقية الفاضلة التي وجدوا فيها السبيل لإصلاحه ولإصلاح الأسرة والمجتمع، وذلك كله من أجل تحقيق الخير والسعادة للجميع.

الفصل الأول

كونفوشيوس Confucius (Kongzi)

يذكر أ. توينبي أنه "في فترة لا تتجاوز المئة والعشرين من السـنين- أي مدة أربعة أجيال أو خمسة"، ظهر خمسة من كبار الحكماء فـي "أويكوميـن" [العالم القديم] (تعبير يقصد به وحدة العالم القديم قبل اكتشـاف امبركـا)(١). وكان "كونفوشيوس" أحد هؤلاء الحكماء الخمسة الكبار؛ وهو واضع بـاكورة الفلسفة الصينية ومؤسسها مع المفكر لاو تزو؛ وما يزال تراثه الفكري يؤثـر بعمق، بشكل مباشر أو غير مباشر، في حوالي ثلث سكان العالم. إذ يُعتبر فكر "كونفوشيوس" المؤثر الأول والأساس في ذهن وفكر وأخلاق وتقاليد الصينيين وسكان المناطق المجاورة لهم. وقد بقي فكره، على مدار خمسـة وعشـرين قرناً، صامداً أمام المدارس الفكرية العديدة التي عرفتها الصين. كما كان قاعدة انطلاقٍ لكثير من المفكرين الذين أغنوا التراث الكونفوشيوسي حتى المرحلـة المعاصرة، بحيث أصبحت الكونفوشيوسية فكر الشعب الصيني بما تمثله مـن تراث فكري عميق. وكان هذا التأثير العميق للتراث الكونفوشيوسي أحد أهـم الأسباب التي حملت على إعلان الثورة الثقافية التي قادها الزعيـم الشـيوعي الصيني "ماوتسي تونغ" في الستينات من القرن العشرين.

المبحث الأول

اهتمامات كونفوشيوس وكتبه

أثّرت الظروف التي عاشها كونفوشيوس كثيراً علـى إنتاجاتـه الفكريـة الغنية، بحيث إن واقع الفقر الذي عاشه في طفولته بالرغم من نبالـة أصلـه، جعله يتّجه نحو تقدير الأشخاص الفضلاء من الناس. ففي الفترة التي عاشـها

---

(١) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية- مرجع سابق- ص: ١٧٩.

كونفوشيوس، كانت الطبقات النبيلة أو الإقطاعية ما تزال تلعب دورها الـــهام في الحياة السياسية، إلى جـــانب دورهـــا الأهـــم فـــي الحيـــاة الإجتماعيـــة والإقتصادية. وكانت مجمل الظروف الإقتصاديـــة والإجتماعيـــة والسياســـية والتاريخية قد أثرت تأثيراً مباشراً على الإنتاج الفكري عنـــد كونفوشـــيوس، وذلك من خلال ما كوّنته من اهتمامات ونوازع ذاتية وموضوعيـــة عـــامة، جعلته يتجه ذلـــك الإتجاه المقدّر لـــلقيم والتقـــاليد والآداب الســـابقة. فوجـــد كونفوشيوس في التراث الثقافي التاريخي الصيني أصل إبداعـــات الحضـــارة الصينية الرائعة؛ وهو الأمر الذي جعله يصب كل إنتاجاته الفكرية في جمـــع ذلك التراث وتشذيبه والتعليق عليه.

أ-حياة كونفوشيوس

وُلد كونفوشيوس سنة ٥٥١ ق.م. في مدينة "تشو-فو" في إمارة "لو" بولاية "شانتونغ" الحالية، من أسرة تنحدر من إحدى الطبقات النبيلة التي حـــلّ فيـــها الفقر. وكان اسمه الأول "تشيو"، وكنيته العائلية "تشونغ- تي"؛ وكـــان يُلقّـــب بالصينية بـــ"كون-فو-تزو" أي بـــ"المعلم كون". ومن اللفظ الصيني "كـــون-فو-تزو" "Kong-fuzi" أو "Kongzi" اشتق في اللاتينية اســـم (K'ing Fu-Tzu) الذي تحوّل مع اليسوعيين اللاتينيين إلى "Confucius". وكان يُوصـــف بأنـــه رجل بشع الخلقة، له ظهر تنين، وشفتا ثور وفم في سعة البحر؛ وشبّهه أحدهم بأنه كان ذا "منظر كئيب شبيه بمنظر الكلب الضالّ"*.

تروي الروايات الصينية الكثير من الحكايات الأسطورية عـــن ولادتـــه، ومنها أن الأرواح عطّرت لأمه الكهف الذي ولدته فيه؛ كما تـــروي حكايـــات أخرى بأنه جاء من صلب غير بشري. وتروي إحدى الروايات بأنه يتحدّر من نسل الأمبراطور التاريخي "هوانغ-دي". وكانت مختلف تلك الروايات تنطلـــق

(*) هذا الوصف يشبه تماماً ما وصف به سقراط اليونان الذي يذكر عنه بأنه كـــان بشـــع الخلقة.

لتؤكد على تقدير الناس لهذا المفكر الكبير حتى القداسة. وهذا أمر شبيه بالذي حصل مع الكثيرين من المفكرين المبدعين في العصور القديمة من أمثال "بوذا" في الهند و"زرادشت" في بلاد فارس؛ إذ تروي الحكايات الشعبية والأسطورية بأنهم لم يتكوّنوا في بطون أمهاتم نتيجة اتصال بشري، بل نتيجة رغبات الآلهة.

وتذكر المصادر الصينية بأن والد كونفوشيوس كان ضابطاً، مات عن عمر يناهز الثالثة والسبعين، فيما كان كونفوشيوس في الثالثة من عمره؛ فقامت والدته بتربيته. وكان كونفوشيوس يعمل، بعد الفراغ من المدرسة، في حِرَف وضيعة، ليساعد على إعالة والدته. تزوج وهو في التاسعة عشرة، ولكنه طلّق زوجته وعاف الزواج وهو في الثالثة والعشرين، وحقد على النساء من خلال تجربته معهن، ومما قاله فيهن في كتابه "الأغاني":

"احذر لسان المرأة
إنك لا شك ستلدغ منه إن عاجلاً وإن آجلاً
واحذر زيارة المرأة
إنها ستصيبك إن عاجلاً وإن آجلاً
هي هو!! هي هو!! (علامة على التأوه من ألم ما أصابه من النساء)
إنني سأرحل إلى مكان آخر"(١).

وصف كونفوشيوس حالته في شبابه بأنه كان "يعيش في ظل ظروف ذليلة". وقد بدأ التعليم وهو في الثانية والعشرين من عمره؛ حيث درّس التاريخ، والشعر، وآداب اللياقة. وانتهج في تعليمه أسلوب الشفاهة، مثلما فعل سقراط اليونان. وتحلّق حوله العديد من التلامذة؛ حتى أنه فاخر في أواخر حياته، بأن أكثر من ثلاثة آلاف شاب غادروا منزله، ليشغلوا مراكز هامة في الصين. وكان يُوصف بأن له قلباً رقيقاً، وعقلاً يفيض بالعلم والحكمة، كما أن

---

(١) أحمد محمد الشنواني: كتب غيّرت الفكر الإنساني- سلسلة الألف كتاب (الثاني)-٨٨- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٩٠- ص: ٢١.

له وجهاً ينمّ عن الجد والرهبة؛ ولم يكن يتورّع من أن يعلّم الكسول بضربة من عكازته وبطرده من حضرته دون أن تأخذه به رأفة. ويُروى عنه إلى جانب ذلك، بأنه كان يسلك سبيل التواضع والمجاملة؛ كما قيل أيضاً بأنه ما من موضوع إلا سمع به. وكان يتمتع بذاكرة قوية، بحيث لا ينسى ما يسمع، وكان علمه بالأشياء لا ينضب. وكان شديد المراعاة للمراسم، بشكل كان يؤمن معه بضرورة عدم الإختلاط بالتلاميذ، لأن في ذلك إعاقة لنجاح التعليم. وكانت قواعد الآداب والمجاملة محل اهتمامه الأول. وكان يبذل كل الجهد للحد من الغرائز والشهوات، بعقيدته المتزمتة الصارمة. وقال عنه تلامذته بأن "المعلم كان مبرّءاً من أربعة عيوب: كان لا يجادل وفي عقله حكم سابق مقرر، ولا يتحكم في الناس ويفرض عليهم عقائده، ولم يكن عنيداً أو أنانياً". كما قيل عنه بأنه كان شديد الرغبة في حسن السمعة والشهرة، والرغبة في الحصول على المناصب الرفيعة. وقد قال كونفوشيوس في هذا الصدد متباهياً: "لو وُجد من الأمراء من يولّيني عملاً، لقمت في إثني عشر شهراً بأعمال جليلة، ولبلغت (الحكومة) درجة الكمال في ثلاث سنين"(١).

تروي الحكايات الصينية الكثير من الروايات شبه الأسطورية، عن أصله وولادته وحياته، والوظائف التي شغلها والتي عُرضت عليه ورفضها؛ لأنه وجد أن الحكام الذين عرضوا عليه الوظائف، كانوا ينتهجون الظلم في حكمهم. كما عمل بعض الوزراء الحاقدين عليه، على الإيقاع بين الملوك وبينه، خوفاً من أفكاره وشدة صرامته. وتقول إحدى الروايات بأنه قد ولّي في أواخر القرن السادس ق.م. منصب كبير القضاة في مدينة "جونغ- دو" التي تحولت في ظله إلى مدينة يسودها الشرف والأمانة؛ حتى قيل إنه إذا سقط شيء في الطريق بقي حيث هو، أو أُعيد إلى صاحبه. ويقال أنه رقّي بعد ذلك إلى منصب وزير الجرائم، بحيث أصبح مجرد وجوده في هذا المنصب كافياً

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٤٤.

لقطع دابر الجريمة. وتروي الأقاصيص الصينية الكثير من الروايات عن شغله بعض المناصب المهمة واستقالته منها؛ إلا أن الشك يعتورها، لأنه كان دائم الإنتقال مع تلاميذه من ولاية إلى أخرى، متعرضاً للكثير من المخاطر، بحثاً عن فرصة يستطيع فيها القيام بإصلاحه المنشود.

ظل كونفوشيوس على هذا الحال من التجوال، حتى سن التاسعة والستين، حين استدعاه لضيافته حاكم مسقط رأسه "لو"؛ حيث قضى "كونفوشيوس" الأعوام الثلاثة الأخيرة من حياته، معزّزاً مكرّماً في بلاط الملك؛ يعمل على نشر الروائع الصينية وكتابة تاريخ البلاد، حتى مماته. وفي تلك الفترة، قال واصفاً نفسه بأنه "ليس إلا رجلاً ينسيه حرصه على طلب العلم الطعام والشراب، وتنسيه لذة (طلبه) أحزانه، وبأنه لا يدرك أن الشيخوخة مقبلة عليه"(١). كما قال في تلك الفترة من أواخر حياته، "لقد كنت في الخامسة عشرة من عمري مكباً على العلم، وفي الثلاثين وقفت ثابتاً لا أتزعزع، وفي سن الأربعين زالت عني شكوكي، وفي الخمسين من عمري عرفت أوامر السماء، وفي الستين كانت أذني عضواً طيّعاً لتلك الحقيقة، وفي السبعين كان في وسعي أن أطيع ما يهواه قلبي دون أن يؤدي لي ذلك إلى تنكّب طريق الصواب والعدل"(٢). اشتكى قبل مماته بأيام، لأحد تلاميذه من أن الموت سيدركه، ولم يجد ملكاً يأخذ بنصائحه ليقوم بإصلاحاته المنشودة، فقال: "لن يقوم في البلاد ملك ذكي أريب؛ وليس في الأمبراطرية رجل يستطيع أن يتخذني معلماً له. لقد تصرّم أجلي وحانٍ يومي". مات "كونفوشيوس" وهو في سن الثانية والسبعين سنة ٤٧٩ ق.م، ودُفن في مقاطعة مسقط رأسه، ولا يزال قبره حتى الآن مزاراً لمؤيّديه.

---

(١) ول ديورانت: المرجع السابق- ص: ٤٨.

(٢) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

ب- نوازع كونفوشيوس واهتماماته

عاش كونفوشيوس، مثل لاو تزو، في أواخر المرحلة التاريخية المسماة "فترة الربيع والخريف" (٧٢٢-٤٨١ ق.م.)؛ وهي المرحلة العصيبة من تاريخ الصين القديم التي عُرفت بالإضطرابات وبانحلال القيم والتقاليد القديمة، مما جعل الحالة العامة في نظر المفكرين في تلك المرحلة، قاتمة السواد. حاول "كونفوشيوس"، كما حاول "لاو تزو" وغيره من المفكرين، البحث عن الوسائل الكفيلة بإيجاد الحلول اللازمة لأزمات البلاد المستعصية. وإذا كان "لاوتزو" قد رأى بأن في العودة إلى النفس وفي الإبتعاد عن الحياة العامة، الطريق الموصلة بالإنسان إلى الإستقرار والسكينة، وذلك من خلال اتحاد الـ"تي" الداخلية الإنسانية مع "تاو" الطبيعة؛ فإن "كونفوشيوس" رأى بأن الطريق الذي يُوصل إلى إقامة النظام الإجتماعي والسياسي السليم المحقق للكمال وللفضيلة، تكمن في العودة إلى التمسّك الشديد بالتقاليد، وبالأخلاق الفاضلة الطيبة، وبالمشاركة الجادة في الحياة الإجتماعية، بموجب المبادىء والأخلاق والتقاليد الحميدة.

تنطلق نوازع كونفوشيوس ومؤثراته الفكرية، مما رآه من التناقض الظاهر بين الواقع الحاضر البائس، وبين الماضي المزدهر لبلاده. ففي الوقت الذي كان يعبّر قيه عن تألمه حيال مآسي واقع البلاد وانهيار النظم المختلفة، كان يظهر شغفه بالتراث الثقافي والحضاري لولاية "لو"، المجسّدة للإبداعات الثقافية وللإستقرار السياسي السعيد لحكم أسرة "تشو" التي حكمت المنطقة. وتعزو الروايات التاريخية القديمة هذا الإستقرار السياسي والإبداع الثقافي إلى مؤسس أسرة "تشو" الملك "ون" (سنة ١١٢٢ ق.م) وإلى حكمة "دوق تشو" الوصي على "تشي- نغ" ابن الملك "ون".

توصّل كونفوشيوس إلى الإعتقاد، من خلال المقارنة ما بين الواقع الصيني البائس والماضي السعيد، بأن سبب انقسام الدولة إلى ولايات يحكم كل منها أمير وسبب مصائب البلاد عامة يعود إلى انحلال القيم الخلقية الفاضلة

وغياب النظام؛ وهو ما أدى إلى سوء الأوضاع الإجتماعية، وأوصل البلاد إلى سيطرة الوزراء ونوابهم، الأمر الذي كان يدفع الناس إلى الثورة لتقويم إعوجاج الحكم والحكّام.

كانت طريق كونفوشيوس للوصول إلى تحقيق مراده، كغيره من المفكرين في تلك المرحلة، تكمن في شغل المناصب الهامة التي كان يأمل عبرها، بأن يستطيع تحقيق غاياته في الإصلاح. وحين فشل في ذلك، انصرف إلى تعليم الشباب وتثقيفهم، لكي يعملوا هم على تحقيق الأهداف التي عجز هو عن تحقيقها عبر توليه الوظيفة العامة. وتكوّنت في داره، عن طريق التدريس، أول مدرسة حرة في تاريخ الصين؛ لأن المدارس في تلك المرحلة، كانت ملحقة بقصور الملوك والأمراء، لكي تدرّس أبناء الطبقة الأرستقراطية وتؤهلهم لشغل المناصب الحكومية. أما كونفوشيوس، فكان مراده من التعليم شيئاً آخر، وهو تنمية العلم والثقافة عند تلامذته وإنارة عقولهم، لكي يقوموا بأدوار فاعلة ويخدموا الصالح العام حين يشغلون الوظائف العامة.

كان كونفوشيوس يؤمن إيماناً عميقاً بحق كل إنسان في التعلم، غنياً كان أم فقيراً؛ فقد قال "يجب أن تزول الإختلافات الطبقية من التعليم. وإنني لم أرفض قط تعليم أي فرد حتى إن وفد إليّ على الأقدام وليس لديه ما يقدّمه مقابل تعليمه سوى قطعة من اللحم الجاف"(١). إذ كان يرى في هؤلاء التلاميذ المستنيري العقول، القدرة على الخدمة العامة الهادفة لمصلحة جميع الناس؛ وكان يعتقد بأن العلم يحوّلهم إلى أناس "أماجد"، يتصرفون تصرف النبلاء، بالخلق وبالحكمة وبالفضيلة وليس بنبالة المولد؛ وذلك على عكس أبناء الطبقة النبيلة الطفيلية المتطلّعين إلى الرفاه فقط. وهكذا رأى بأن تعليم الناس وتنوير العقول يؤدي الى تحقيق السعادة، عن طريق التفكير السليم الذاتي الواعي؛ ففي

---

(١) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص: ٦٧.

التعلم وانارة العقول، يتعلّم الناس معرفة الصواب واجتناب الخطأ. ومن هـــذه الفكرة حول التعلم، حفظ التراث الصيني القول الآتي:

"لو أنك قدّمت لرجل سمكة، لوفّرت له وجبة.
ولو أنك علمته صيد السمك، للقّنته حرفة.
وإذا أردت أن تدبّر قوتك لعام آت، فانثر بذراً.
وإذا انفسح خيالك لعشر سنين، فاغرس شجراً.
أما إذا كنت تعنى بشؤون غيرك، فزوّدهم بالمعارف.
ذلك أنك حين تنثر البذرة، تحصد مرة.
وإذا أنت غرست الشجر، حصدت مرات عشراً.
لكنك حين تبذر المعارف، تتيح حصاداً لمائة من الأعوام"(١).

ركّز "كونفوشيوس" على دور الإرادة والصبر في التعلّم، الى جانب تأكيده على دور الرغبة في استطلاع الأمور والتساؤل عن الصواب لاتباعه لتجنّب الخطأ. وقد قال بخصوص أبناء الطبقة النبيلة والأثرياء الذين لا يهمهم أمر التعلم، إنه "من الصعب أن تتوقع شيئاً نافعاً ينهض به أناس يحشون بطونهم بالطعام طوال اليوم، في حين لا يستخدمون عقولهم أبداً. إن المقامرين- أنفسهم- يفعلون شيئاً، فهم أفضل-إلى حد ما-من هؤلاء الخاملين"(٢). وكذلك قال: "ما أشقى الرجل الذي يملأ بطنه بالطعام طول اليوم، دون أن يجهد عقله في شيء"(٣). أما بالنسبة إلى الناس الذين يصبرون على الفقر والجوع ويشعرون بالسعادة، فإنه يصفهم بالحكماء، إذ يقول: "إن «يان هو يي» (أحد تلاميذه وأتباعه) من الحكماء حقاً، حيث ينقصه الطعام ويشرب قليلاً، ويقطن في مكان متداع، ويشعر الآخرون بالهم والحزن إزاء مثل تلك الحياة، ومن

---

(١) د.ثروة عكاشة: الفن الإغريقي- سلسلة تاريخ الفن- المجلد السابع- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٢- ص: ٥.
(٢) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص: ٦٩.
(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٤٣.

الصعب عليهم أن يتحملوها. ولكن «يان هو يي» يشعر بالسعادة الغامرة، إنه من الحكماء حقاً"(١). وتظهر حياة "يان هو يي" شبيهة جداً بالحياة التي كان "لاو تزو" يدعو الناس إليها، حيث كان يدعوهم إلى قبول الأمر الواقع والإستسلام لحياة البؤس والشقاء الشبيهة بتلك التي كان "يان هو يي" يعيشها.

ورأى كونفوشيوس بأن السعادة تكمن في البساطة والتقشف، كما أنه لم يكن يرى في الثروة المجموعة بغير حق، سوى شيئاً عابراً لا أهمية له، إذ يقول: "إن سعادتي في الطعام والشراب البسيط والحياة المتقشفة، وأثني ذراعي وسادة لي. والثروة والجاه اللذان تم الحصول عليهما من غير وجه حق، يشبهان السحب العابرة في نظري!"(٢).

ويظهر هنا بأن كونفوشيوس، بالرغم من تمسكه بالتقاليد وإيمانه بدور الطبقات النبيلة وهو الذي يتوجه بأفكاره أساساً إليها، غيّر في مفهوم الإنسان الأعلى أو الماجد، بحيث لم يعد لقباً يطلق على أبناء الطبقة النبيلة، بل وصفاً يُوصف به الإنسان الحكيم المتمتع بالأخلاق الحميدة والسالك سلوك النبالة. لذلك ركّز في تدريسه على تعليم دقائق آداب السلوك وأساليب الرسميات؛ وأكد على احترام العادات والتقاليد الصينية القديمة، رافضاً ما علق بها من فساد وأوهام. وكان يؤكد في تعاليمه على مسائل أربع هي: الثقافة، والسلوك في المعاملات، والولاء للرؤساء، وإنجاز الوعود. ورغم أنه لم يستخدم أسلوباً منهجياً منطقياً خاصاً به، إلا أنه كان يعلّم تلامذته فن الإستدلال عن طريق التفكير العميق الواضح والأمين في التفكير والدقة في التعبير؛ لأنه كان يرى في غموض الأفكار، وعدم الدقة في التعبير، وعدم الإخلاص في التقيد بالتعابير الصحيحة، كارثة من الكوارث الوطنية.

---

(١) وو بن: الصينيون المعاصرون- مرجع سابق- ص: ١٤٠.

(٢) المرجع السابق- نفس الصفحة.

جـ- كتب كونفوشيوس

ردّد "كونفوشيوس" عن نفسه دائماً بأنه "ناقل غير منشيء" لأنه لـم يقـم باعتقاده، سوى بكتابة بعض التراث الصيني الفكري القديم والتعليق عليه فـي الحواشي العديدة؛ ووجد ضرورة التمسك بهذا التراث، وقد استخدمه في تثقيف تلامذته. ولقد ضم هذا التراث ما يُعرف في الصين بـ"كتب القانون الخمسـة" أو "الجنحات الخمس"، بالإضافة إلى كتابه عن الموسيقى والذي فقد ولم يتبـق منه الا فصلان فقط. وكانت أولى كتاباته كتاب "لي- جي" "Li Ji" أي "سـجل المراسم" أو "الطقوس"، المتضمّن آداب السلوك وأساليب الرسميات التي كـان يعتبرها أساس تكوين الأخلاق الفاضلة واستقرار النظام الإجتماعي. ثم وضـع الكتاب الثاني "إي-جنغ" "Yi Jing" أي كتاب "التغيرات" مرفقاً بذيول وتعليقـات عديدة؛ وهو الكتاب الأهم في تاريخ الفكر الصيني، وقـد تضمـن الأبحـاث الميتافيزيقية أو فيما وراء الطبيعة. وكان كونفوشيوس شديد الحرص علـى أن لا يتعمق في هذه الأبحاث وأن لا يدخلها في فلسفته. والكتاب الثالث هو كتاب "الأناشيد" أو "الأغاني" "شي جنغ" "Shi Jing" الذي تضمن ثلاثمائـة وخمسـة أبيات شعرية من أناشيد قديمة، تولى "كونفوشيوس" اختيارها وتنقيحـها مـن أغانٍ شعبية ومن أغانٍ خاصة بالطبقة الأرستقراطية. وكان يريد من اختيـار هذه الأغاني، شرح حقيقة الحياة البشرية ومبادىء الأخلاق الفاضلة. وكتـب بعد ذلك كتابه الرابع "شون-كيو" "Chunqiu" أي "حوليات الربيع والخريـف" وهو الكتاب الذي يوجز فيه أهم الأحداث المتعلقـة بمملكـة "لـو"، موطنـه الأصلي، خلال الفترة الممتدة ما بين سنتي ٧٢٢ و٤٨١ ق.م. وكان الكتـاب الخامس هو "شو-جنغ" "Shu Jing" أي "كتاب التاريخ" أو "كتاب السجلات" كما ورد في ترجمة أخرى، وسجّل فيه كونفوشيوس الأحداث والأحاديث والخطب الهامة التي كان يُدلي بها الحكام والمسؤولون وقـد جمعـها مـن السـجلات الرسمية التي كانت تحوي الخطب والرسائل الرسمية؛ وبذلك يضم هذا الكتاب أقدم الوثائق التاريخية عن الكتابات الأخلاقية والفلسفية وأقدم أساليب الكتابـة

الأدبية الصينية. وكان يريد من هذا الكتاب أن يُورد الحوادث والأقاصيص التي توحي إلى تلامذته بأشرف العواطف والصفات التي تسمو بالأخلاق وتهذب الطباع. وكان يرى في هذه الحوادث والأقاصيص، منابع الحكمة والأخلاق الفاضلة التي استمد منها آراءه، من خلال ما وجده في الملوك الأوائل المؤسسين للصين؛ وذلك عندما كانت موحدة في ظل حكم زعماء أبطال عملوا بإيثار وغيرية لتمدين الناس وتعليمهم مبادىء الأخلاق والعلوم التي نهضت بالشعب وبالبلاد.

وإذا كان "كونفوشيوس" لم يكتب سوى هذه الكتب المتعلقة بالتراث، وكان يعلّم تلامذته النقاش والحوار، من خلال التأكيد على الإستدلال دون تحضير كتابات معدّة للتدريس؛ إلا أن تلامذته ومعتنقي فكره، تناقلوا آراءه وأفكاره ووضعوها في أربعة كتب عرفت بـ"الأربع شوءات" أي كتب الفلاسفة؛ وهي: "لون بو" أي الأحاديث والمحاورات (أو مجموعة الشذرات)، و"الداشو" أي التعليم الأكبر، و"جونغ يونغ" أي عقيدة الوسط، وكتاب "منشيس". شكلت هذه الكتب الأربعة إضافة إلى "كتب القانون الخمسة" مجموعة "التسعة كتب القديمة" للتراث الصيني القديم.

كان سبب ترداد "كونفوشيوس" الدائم بأنه "ناقل غير منشيء"، عائد إلى كونه كان يرى بأن كل ما فعله في كتاباته هو تجميع ما حصل عليه خلال بحثه في المناطق المختلفة عن الكتابات والآثار الفكرية لقدماء المفكرين من التراث الصيني القديم. ومهما يكن الأمر، فإن تعليقات "كونفوشيوس" وشروحاته على هذه الكتابات والآثار الفكرية، شكّلت إبداعاته الفكرية. اذ كوّنت هذه التعليقات والشروحات في حواشي الكتب، مجمل آرائه وأفكاره في كل ما يتعلق بالتراث القديم؛ كما بيّنت رأيه في كل ما يتعلق بالإنسان والأسرة والمجتمع والدولة والحكم، وفي الطرق الموصلة إلى تحقيق إصلاح المجتمع وتحقيق السعادة.

لم ينهج كونفوشيوس في بحثه، نهجاً معيناً متتابعاً ومعمقاً في كل ناحية من نواحي تفكيره؛ بل وردت أفكاره بصورة متقطعة ومتناثرة في الكتب الخمسة، مظهرةً آراءه وأفكاره الذاتية من خلال تعليقاته في حواشي الكتب. فالمفكرون الصينيّون القدامى لم يهتموا أساساً باتباع مناهج محددة في كتاباتهم؛ وبالتالي فإنهم لم يهتموا بالتقيّد بنقاط محددة في المواضيع الفكرية؛ بل كانوا يقفزون من موضوع إلى آخر ومن نقطة إلى أخرى، دون أي رابط أو منهج محدد. لذلك أتت كتابات كونفوشيوس المختلفة، على صورة أمثلة وحِكَم ومواعظ منفصلة عن بعضها البعض، دون روابط بينها. لذلك وُصف بأنه المفكر الذي لا يتكلم إلا بحِكَم وأمثال. ولهذا السبب، كانت الصعوبة في استخلاص أو استنتاج نظرياته وفلسفته في المجالات المختلفة؛ لأن آراءه وأفكاره منتشرة دون رابط في كثير من الأحاديث والقصص المختلفة في الكتب العديدة. لذلك عمد المفكرون على مرّ العصور، إلى البحث في كتاباته وتعليقاته ضمن الحواشي وتفسيرها، للوصول إلى المعرفة الكاملة لفكره الفلسفي في السياسة والإقتصاد والإجتماع والدين.

المبحث الثاني

المنهج والمعرفة عند كونفوشيوس

صحيح أن "كونفوشيوس" لم يتعمق في البحث في الجوانب الأساسية للمعرفة، الا أنه دعا إلى البحث العقلي، في الجوانب المتعلقة بأي أمر من الأمور؛ إذ رأى بأن الوصول إلى الحقيقة، يتم عن طريق البحث عنها بواسطة الملاحظة والتحليل. لذلك أكد كونفوشيوس على ضرورة الإهتمام في أمور إصلاح المجتمع، عن طريق البحث والمعرفة فيما يتعلق بجوانب الحياة العملية. وكان يبتعد عن البحث فيما وراء الطبيعة، ويحاول إبعاد تلامذته عن البحث في الأمور السماوية أو الأمور الغامضة، كالبحث مثلاً في الموت أو الحياة أو البحث في الأرواح؛ وذلك بالرغم من أنه كان يؤكد على ضرورة التقيد بالطقوس، واحترام التقاليد العائدة إلى عبادة الأسلاف وتقديم القرابين،

هذا فضلاً عما كان يقوله بخصوص إرادة السماء وتوجيهاتها (أي أنه اعترف بها)، ولجهة ضرورة احترام الكائنات الروحية.

بالرغم من أن "كونفوشيوس" كان يتجنّب البحث في مواضيع الماورائيات والإجابة عنها، لصعوبة فهمها أو لاستحالة إدراكها؛ إلا أنه كان في الوقت نفسه يرى بأن هناك وحدة شاملة تجمع ما بين الإنسان والمجتمع والطبيعة؛ إذ كتب قائلاً :"إني أبحث عن الوحدة، الوحدة الشاملة"(١). لكنه لم يبحث في دقائق هذه الوحدة وطبيعتها الفلسفية؛ فهو يبتعد عن الأبحاث الماورائية، ليركّز اهتمامه على إصلاح المجتمع؛ لأن الإبتعاد عن الماورائيات والإهتمام بأداء الواجبات، هو الحكمة بعينها، فقد قال: "إذا حرصت على أداء واجبك نحو الناس، وبعدت كل البعد عن الكائنات الروحية مع احترامك إياها، أمكن أن تسمى هذه حكمة"(٢).

أ- منطق القياس المتتابع عند كونفوشيوس

إذا كان كونفوشيوس لم يكتب بشكل متسلسل متكامل، يساعد على الوصول إلى معرفة كامل أفكاره وأسلوبه في التفكير؛ إلا أنه كان يستخدم أسلوب النقاش والحوار، لكي يتوصّل إلى الإستنتاج المنطقي القائم على استعمال نهجٍ منطقيٍ تسلسليٍ معيّنٍ؛ وهذا نوع من الإستدلال القائم على القياس المسمّى بـ"القياس المتتابع". وكان كونفوشيوس بذلك، أسبق من أرسطو في استخدام المنهج القياسي المنطقي المتتابع. وهذا المنهج الإستدلالي يقوم على عدة أقيسة متتابعة، بحيث تكون نتيجة كل قياس مقدمة لقياس لاحق؛ وبالتالي فهو يربط الأمور بتسلسل القضايا المتتابعة، للوصول الى بيان أمره في الأمر الذي يريد إيضاحه. ومثال على هذا القياس، قوله: "إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية، فإنه سيفهم كيف ينظّم سلوكه الفردي

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٥٤.
(٢) نفس المرجع السابق- ص: ٥٣.

والأخلاقي، وإذا فهم كيف ينظم سلوكه الفردي، فإنه سيفهم كيف يحكم الناس، وإذا فهم كيف يحكم الناس، فإنه سيفهم كيف يحكم الأمم والأمبراطوريات"(١). وكذلك قال عن الصدق: "إن الحق المطلق غير قابل للتحطيم، ولما كان غير قابل للتحطيم فهو خالد، ولما كان خالداً، فإنه موجود بذاته، ولما كان موجوداً بذاته، فهو لا نهائي، ولما كان لا نهائياً، فهو واسع وعميق، ولما كان واسعاً وعميقاً، فهو متعالٍ وروحي..."(٢). كما يُستدل أيضاً على أسلوبه الإستدلالي من خلال قوله في سلوك الحاكم :"لا مناص للرجل الذي ينتمي إلى طبقة الحكّام، من أن يكون ذا سلوك منظم فاضل، ولكن لكي يكون ذا سلوك فاضل، عليه أن يؤدي واجباته نحو ذوي القربى، ولكي يؤدي واجباته نحو ذوي القربى، عليه أن يفهم طبيعة المجتمع الإنساني والقواعد التي يقوم عليها التنظيم الإجتماعي، ولكي يفهم طبيعة المجتع الإنساني، عليه أن يفهم القوانين الإلهية"(٣). ويظهر في هذا الإستنتاج الأخير، التشابه الكبير مع ما قاله المفكر الإغريقي سقراط، حول فهم المجتمع الإنساني وفهم القوانين الإلهية.

ارتكازاً على هذا الأسلوب من القياس المتتابع، استطاع "كونفوشيوس" أن يضمن لتفكيره واستنتاجاته، نوعاً من الوضوح والدقة خاصة وأنه كان يأخذ بمبدأ الملاحظة والتحليل؛ فما كان يجده معقولاً، يأخذ به؛ وما يشك فيه، يهمله؛ فقد قال: "على المرء أن ينصت كثيراً وأن يترك الجانب المشكوك فيه وشأنه، وأن يتكلم بحرص فيما يتصل بالباقي... أنظر كثيراً، لكن لا تهتم بالمعنى غير الواضح، وتصرف بحكمة فيما يتعلق في البقية"(٤).

---

(١) أحمد محمد الشنواني: كتب غيّرت الفكر الإنساني- مرجع سابق- ص: ٢٧.

(٢) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

(٤) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص: ٧٨.

ب-المعرفة و"تقويم الأسماء"

رأى كونفوشيوس بأن السبيل الوحيد الذي يوصل إلى إصلاح المجتمع، هو العودة إلى التمسك بالشعائر والآداب والتقاليد الأخلاقية الفاضلة. ولكنه رأى بأن أول شيء يحقق الوصول إلى إصلاح الأوضاع واستقامة الأمور في المجتمع، هو إصلاح جملة من الأمور والقيام بمجموعة من الواجبات الملقاة على عاتق كل فرد من أفراد المجتمع. ورأى بأن الطريق الموصل إلى الأخلاق الفاضلة تقضي بأن يلزم كل إنسان مكانه، وأن يتسلح بالمعرفة المؤدية إلى الأخلاق الفاضلة؛ إذ عبرها فقط تتحقق إمكانية إصلاح المجتمع. ففي المعرفة الواضحة وفي التقيد بالواجبات والإلتزامات، تكون طريق الإصلاح.

والمعرفة الحقة عند كونفوشيوس هي أساس الإصلاح؛ وهي تكمن في تعارف الناس وتفاهمهم قبل كل شيء، على معاني الكلمات والتعابير؛ لأنه وجد بأن الناس كثيراً ما يتحادثون ويتخاطبون، وقد غابت عنهم أحياناً المعاني الحقيقية للكلمات؛ بحيث إنهم يتخاطبون بكلمات لم تعد تحمل المعاني المشتركة، لا سيما منها تلك الكلمات الدالة على القيم التي تنظم المجتمع وتحدد قيم العلاقات وأصول التعامل بين الناس. فقد أجاب مثلاً عن ماهية الحكومة الصالحة بالقول: "توجد الحكومة الصالحة حيث يكون الأمير أميراً، والوزير وزيراً، والأب أباً، والابن إبناً"(١). ولم يقصد كونفوشيوس بذلك تولي كل إنسان اختصاصه فقط من ضمن التعبير الذي يقصد كنهه ومعناه؛ بل كان يروم من ذلك التركيز على دقة التعبير في إيراد الأسماء والمسميات والصفات في مكانها الصحيح؛ لأن الكثير من العيوب، غطّتها الألفاظ. وفي هذا الصدد، عندما أتى كونفوشيوس، موفد من أمير "ويه" قائلاً له: "إن أمير ويه في انتظارك لكي تشترك معه في حكم البلاد، فما هو رأيك، أول شيء ينبغي

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٤٥.

عمله؟"؛ أجابه جواباً دُهش له موفد الأمير والتلميذ: "إن الذي لا بد منه أن تصحّح الأسماء"(١). إذ رأى كونفوشيوس عدم تطابق كلام الموفد مع المراد منه، لأن الأمير حتماً لم يكن يريد من "كونفوشيوس" أن يشاركه الحكم، بل كان يطلب منه أن يكون مستشاراً له أو موظفاً عنده ليس إلا. لذلك كان كونفوشيوس ينطلق في تعاليمه وإرشاداته، من التركيز على أن أول الأمور التي يجب التقيّد بها للوصول إلى المعرفة الصحيحة، هو الإلتزام بما كان يطلق عليه "تقويم الأسماء"، أي استخدام الإسم بما يُعرّف ذاته بوصفه "كنهه" أو "معناه". فإسم الحاكم أو الأب، هو أن يكون "كنه" اسم الحاكم حاكماً والأب أباً، أي أن يكون هناك ترابط بين الإسم وبين دلالته ومعناه؛ وهو الترابط بين الكلمة أو الإسم كلفظ مادي، وبين المعنى المثالي الدالّ على الفكرة أو على الوظيفة التي يستهدفها الإسم. فانتظام الأمور، هو في الترابط الكامل بين الكلمات ومعانيها، أي بين ظواهر الأمور وبواطنها، وفي احترام القوانين والتقاليد والشعائر نصاً وروحاً؛ فالحاكم يكون حاكماً حين يقوم فعلاً بشؤون الحكم ومتطلباته؛ والأب يكون أباً حين يقوم بكل واجباته والتزاماته. لذلك لا يكون الحاكم حاكماً، برأي كونفوشيوس، إن لم يقم بما يستوجبه أمر الحكم؛ وبالتالي فإن الناس لا تسميه حاكماً؛ والأب الذي لا يتصّف بصفات الأبوّة وواجباتها ومسؤولياتها، لا يسميه الناس أباً. ورأى كونفوشيوس بأن أحد أسباب إضطراب الأحوال في المجتمع، كان راجعاً إلى أن مسمّيات الأشياء لم تعد تتطابق مع أسمائها. لذلك كان يؤكد على ضرورة الوضوح في الكلام والتعبير، لأنه "كل ما يقصد من الكلام، أن يكوْن مفهوماً"(٢).

أما بالنسبة إلى ضرورة الأمانة والدقة في المعرفة ووضوحها، فقد قال

---

(١) نفس المرجع السابق- ص: ٥٣.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ٥٢.

كونفوشيوس: "فإذا عرفت شيئاً، فتمسك بأنك تعرفه؛ وإذا لم تعرفه، فأقِرّ بأنك لا تعرفه- وذلك في حد ذاته معرفة"(١).

المبحث الثالث

الأخلاق وصفات الإنسان الماجد "Junzi"

عند "كونفوشيوس"(le Sage=homme de Qualité)

ركّز كونفوشيوس في تصوّره لإصلاح المجتمع، على الإنسان الفرد. ورأى بأنه لا يمكن أن يقوم النظام الإجتماعي على أسس أخلاقية سليمة، ما لم يتم صلاح الإنسان؛ بحيث يكون متمتعاً بالمزايا الخلقية العالية التي يتحقق بها، وجود الإنسان الأعلى؛ إذ أن "تنمية الحياة الشخصية، هي أساس كل شيء"، سواء عند الأمبراطور أو عند رجل الشعب، كما قال؛ وذلك بالرغم من أن كونفوشيوس لم يعزل الإنسان الفرد عن محيط الأسرة. فالأسرة عنده، بقيت كما في الثقافة الصينية، الأساس في البناء الإجتماعي وفي النظرة إلى الأخلاق والآداب والسلوك. ولكن بالرغم من الرؤية القدسية للأسرة، بقي أساس الإصلاح عند كونفوشيوس، متركزاً حول الإنسان الفرد المنظم المرتكز على المعارف المنزهة المُصلِحة لأحوال الأسر المحققة للنظام الإجتماعي الصالح.

أ- صفات الإنسان الماجد أو الأعلى

رأى كونفوشيوس بأن الإنسان الفرد الصالح هو القاعدة، وهو الأساس في الإنطلاق نحو تحقيق إصلاح المجتمع. ورأى بأن الإنسان الصالح الفاضل هو "الرجل الأعلى" الذي يعمل بجهد على "أن يُثقّف نفسه بعناية ممزوجة بالاحترام"(٢). وهو يصفه في مكان آخر بقوله، بأنه محبّ للمعرفة وهو شجاع وعادل وصادق؛ كما يقول بأن "الرجل الأعلى يخشى أن لا يصل إلى

---

(١) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٥٦.

الحقيقة، وهو لا يخشى أن يصيبه الفقر... وهو واسع الفكر غير متشيع إلى فئة... وهو يحرص على أن لا يكون فيما يقوله غير صحيح"(١). ويرى بأنه يجب أن تتساوى فيه صفات الجسم والثقافة والتهذيب؛ لأن بها نحصل، على حد قوله، على "الرجل الكامل الفضيلة". ويضيف كونفوشيوس بأن هناك إلى جانب تلك الصفات، صفة الإخلاص؛ كما يؤكد على ضرورة أن يكون الرجل الأعلى مجرّباً أو ابن التجربة؛ فهو الذي "يعمل قبل أن يتكلم، ثم يتكلم بعدئذٍ وفق ما عمل"(٢). أعطى "كونفوشيوس" لمعرفة النفس عند الإنسان الكامل أو الأعلى، دوراً مهماً مميزاً؛ لأن الإنسان يستطيع بواسطتها التخلّص من الأخطاء والعمل على تحقيق المعرفة والوصول إلى الكمال، وهي هدف البحث عند الإنسان الأعلى. إذ يرى كونفوشيوس بأن "الذي يبحث عنه الرجل الأعلى، هو ما في نفسه؛ أما الرجل المنحط، فيبحث عما في غيره..."(٣). ويعتقد بأن الرجل الأعلى هو الإنسان الذي يطلب الوصول إلى الكمال و"يحزنه نقص كفايته، ولا يحزنه... ألا يعرفه الناس"(٤). كما أن الرجل الأعلى يرغب في تخليد اسمه، لأنه "يكره أن يفكر في ألاّ يُذكر اسمه بعد موته"(٥). وهو متواضع في حديثه ومتفوق في أعماله. وهو قليل الكلام؛ وإن تكلم، فهو يصيب هدفه من كلامه. وهو معتدل في قوله وفعله، و"يلتزم الطريق الوسط"(٦) في كل شيء، لأن القواعد الأخلاقية هي وسط بين الإفراط والتفريط أو بين المغالاة والتهاون، أي بين سيطرة طرفيْ النقيض. وكان كلام

(١) نفس المرجع السابق- ص: ٥٧.
(٢) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.
(٣) نفس المرجع السابق-نفس الصفحة.
(٤) نفس المرجع- نفس الصفحة.
(٥) نفس المرجع- نفس الصفحة.
(٦) نفس المرجع- نفس الصفحة.

كونفوشيوس، في تأكيده على مبدأ الوسط في هذه الأمور، كثير الشبه بما قاله أفلاطون حول الإعتدال، وبما قاله أرسطو حول مبدأ الأوساط، عندما اعتبر الفضيلة وسطاً بين رذيلتي التطرف.

كان كونفوشيوس يؤكد على ضرورة معرفة النفس، لأنه كان يجد فيها القدرة على معرفة الآخرين. ومن معرفة النفس، كان يدعو البشر إلى أن يتعاملوا وفق احترامهم لبعضهم البعض، وعلى أساس مبدأ المساواة والتفاهم فيما بينهم. لذلك كان يرى بأن الفضيلة الكاملة هي "ألا تفعل بغيرك ما لا تحب أن يُفعل بك"(١). ولذلك أرشد كونفوشيوس الإنسان بقوله: "عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به". كما في قوله أيضاً: "حين تنطلق، عامل كل امرىء كأنك تستقبل ضيفاً عظيماً، وأكثرِ الناس للعمل كأنك تعاون في تقديم قربان عظيم؛ (وإياك) أن تفعل بالآخرين ما لا ترضى أن يفعلوه بك، واكظم الغيظ في الوطن كنتَ أو في ديار الغربة"(٢).

إذن إن القاعدة التي يجب أن يسير عليها "الرجل الأعلى" (أي "الرجل الماجد") عند كونفوشيوس، تتلخص في كلمة واحدة، هي "المبادلة"؛ أي أنه يجب أن تكون العلاقات بين الناس، قائمة على مبدأ المعاملة بالمثل. وهذا الكلام يبدو مناقضاً تماماً لما قاله المفكر "لاو تزو" الذي دعا إلى مقابلة الإساءة بالإحسان؛ إذ أن "كونفوشيوس" رفض هذا المنطق قائلاً: "وبأي شيء إذاً تجزي الإحسان؟ لتكن العدالة جزاء الإساءة، وليكن الإحسان جزاء الإحسان"(٣). أي فليطبق القانون، برأي كونفوشيوس، ولتأخذ العدالة مجراها من المسيء.

---

(١) نفس المرجع السابق- ص: ٥٨.
(٢) جوزيف نيدهام: مرجع سابق- ص: ١٣٩.
(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة- مرجع سابق- ص: ٥٨.

رأى "كونفوشيوس" في الرجل الأعلى ذلك الرجل الذي يتمتع أيضاً بميزة خلقية عالية، وهي العطف على كل الناس؛ إذ قال بأن "الرجل الاعلى، لا يُغضبه أن يسمو غيره من الناس، فإذا رأى أفاضل الناس فكّر أن يكون مثلهم؛ وإذا رأى سفلة الناس، عاد إلى نفسه يتقصى حقيقة أمره"(١). كما وصفه بأنه بشوش غير مداهن، وهو جاد وحازم في سلوكه، وهو يصدر في أعماله عما في قلبه.

وهكذا فإن "كونفوشيوس" يجمع صفات رجله الأعلى بالقول: "يضع الرجل الاعلى نصب عينيه تسعة أمور لا ينفك يقلبها في فكره. فأما من حيث عيناه، فهو يحرص على أن يرى بوضوح...؛ وأما من حيث وجهه، فهو يحرص على أن يكون بشوشاً ظريفاً؛ وأما من حيث سلوكه، فهو يحرض على أن يكون وقوراً؛ وفي حديثه، يحرص على أن يكون مخلصاً؛ وفي تصريف شئون عمله، يحرص على أن يبذل فيه عنايته، وأن يبعث الإحترام في من معه؛ وفي الأمور التي يشك فيها، يحرص على أن يسأل غيره من الناس؛ وإذا غضب، فكّر فيما قد يجرّه عليه غضبه من الصعاب؛ وإذا لاحت له المكاسب، فكّر في العدالة والاستقامة"(٢).

اقتنع كونفوشيوس بالعلاقة القائمة ما بين مبدأ العدالة وتحقيق السعادة عند الإنسان الحكيم؛ وهي السعادة المنبعثة من داخل الإنسان، لا من خارجه؛ اذ يقول: "من كان طيباً، حقاً، لا يمكن أبداً أن يكون تعيساً. ومن يكن حكيماً، لا يقع أبداً في الإضطراب. ومن يكن شجاعاً، فإنه لا يخاف أبداً. ذلك أن حياة الإنسان نفسها يجب أن تكون نزاهة واخلاصاً. وبدون هذا، فإنه يكون موفور الحظ، إذا نجا من التهلكة"(٣).

---

(١) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ٥٩.

(٣) البان ج. ويدجيري: المذاهب الكبرى في التاريخ- مرجع سابق- ص: ٢٩.

ركز كونفوشيوس، ومن بعده مريدوه، على أن أهم خصال الرجل الماجد أو النبيل، هي الخير المتضمن للمثل العليا السياسية والإجتماعية والأخلاقية؛ وهذا فضلاً عن كون الخير هو جوهر شخصية الإنسان النبيل الحكيم؛ لا سيما وأن مصدر الخير هو المثبت لحقائق الوجود التي تصدر عنها القيم الخلقية وكل القوانين والمبادىء السماوية، فيقول: "تساءل "تسي تونغ": إذا قدّم الإنسان الجميل والمعروف للشعب على نطاق واسع، واستفاد منه عامة الشعب، هل يمكن أن يستحق لقب رجل خيري؟"(١). فكان جواب كونفوشيوس: بل إنه يستحق أكثر من أن يكون خيرياً، والواقع يجب أن نسمّيه حكيماً، لأن الحكماء في العصر القديم، مثل ياو وشو، كان من الصعب عليهم أن يفعلوا ذلك. إن الإنسان الخيّر يجب أن يقدم المساهمات والإنجازات، ويساعد الآخرين على أن يقدموا ذلك أيضاً. كما يجب عليه أن يصل الى أعلى درجات السلوك الإجتماعي والإحترام، ثم يساعد الآخرين على أن يحذوا حذوه، ثم يستطيع كل إنسان أن يفهم الآخرين بنفسه، ومن ثم نستطيع القول إن ذلك يعتبر منطق سلوك الإنسان الخيّر"(٢).

وصف كونفوشيوس الإنسان الماجد بردّه يوماً، على سؤال أحد مريديه، بالقول: "قلبه خلو من الخوف والقلق. فهو عندما يستعرض أعماله، لا يجد سبباً للخشية من الناس أو مبرّراً لعزلهم إياه أو تبكيت ضميره. ولمنهاج الماجد ثلاث زوايا: لا يحس بالقلق لكرم أخلاقه، وهو، لحكمته، بريء من الحيرة والتشوش، ولشجاعته، لا يخشى أحداً"(٣).

كما أكد على أن أخلاق الحكيم لا تختلف عن أخلاق السماء والأرض، كما أن سلوكه لا يختلف عما تقرره قوانين السماء، ذلك أنه "يجب أن تتفق

---

(١) وو بن: الصينيون المعاصرون- مرجع سابق- ص: ١٢٧.
(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١٢٨.
(٣) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص: ٩١.

أخلاق الحكيم مع السماء والأرض، وأن يتساوى وضوح صراحته مع نور الشمس والقمر، وأن يتّسم تقدمه وتراجعه بنظام الفصول الأربعة، وأن يكافيء الآلهة ويعاقب الشياطين بقدر ما أوتوا به من الخير والشر. وإذا تقدمت أعماله عما تقرره السماء، فيجب أن تتفق مع قوانينها، والسماء لا تنكث وعدها معه، واذا جاءت أعماله متأخرة عما تقرّره السماء، فيجب أن يتمسّك بالفرصة السانحة التي تمنحها السماء له"(١).

إذن كان كونفوشيوس يرى في الإنسان الفرد جزءاً فاعلاً وأولياً في بناء النظام الإجتماعي الأخلاقي. فإن صلُح الفرد وحسُنت أخلاقه، تنظّمت الأسرة وتنظّم من خلالها المجتمع. فالإنسان والإنسانية هما البداية والنهاية؛ وهما الغاية، لأن كل أمر يجب أن يتوجّه إلى سعادة الإنسان وإصلاح الأوضاع الأسرية والإجتماعية؛ لأنه بواسطة الإنسان الفاضل، يتحقق السلام في المجتمع. وفي كلام "كونفوشيوس" لجهة أن الانسان لا بد وأن يكون جزءاً فاعلاً في المجتمع، نجد رداً مناقضاً لمنطق "لاو تزو" الذي دعا إلى انعزال الفرد على ذاته من أجل البحث عن الطمأنينة والسكينة، بعيداً عن المشاركة في الحياة الإجتماعية. كما أننا نجد تشابهاً في الرأي ما بين "كونفوشيوس" والفلسفة الرواقية الإغريقية، لناحية الدعوة الإيجابية إلى اهتمام الإنسان بالقضايا العامة؛ بينما نجد في المقابل تشابهاً ما بين فكر "لاو تزو" والفلسفة الأبيقورية، لجهة الدعوة السلبية إلى الإبتعاد عن الحياة العامة والإجتماعية، والإنعزال بعيداً المجتمع. فالفرد، الإنسان، عند "كونفوشيوس"، عليه أن يعيد بناء الأخلاق على أسس المعرفة الصحيحة للأشياء؛ وأن يشارك بذلك في بناء المجتمع، عن طريق هداية الآخرين إلى طريق الأخلاق الفاضلة الـ"جين" والإتجاه بالمجتمع اتجاهاً صحيحاً عبر العادات والتقاليد الحميدة الـ"لي". فالأخلاق تتحقق من داخل الإنسان، أكثر مما تتحقق من خارجه. كما أن

(١) وو بن: مرجع سابق- ص: ١٢٧.

السلوك الصالح الذي يتبعه الإنسان، إنما ينبع من داخله، أكثر مما يكون من خارجه. فإذا كانت الأخلاق صالحة في المجتمع، فعلى الإنسان التقيّد بها واحترامها؛ وإلا فإن عليه العمل على إصلاحها بما يتناسب ومصالح المجتمع.

ب-المبادىء والفضائل الإنسانية

انطلق كونفوشيوس في نظرته للإنسان والمجتمع من واقع الحياة العملية التي يعيشها الإنسان. وعلى هذا الأساس، فقد عمل على تحليل النفس الإنسانية للوصول إلى الفهم الكامل للمبادىء التي تتحكم في الإنسان، والتي تدفعه إلى استخدام وسائل معينة لتحقيق غاياته. ولقد أراد كونفوشيوس من وراء الوصول إلى هذه المبادىء الإنسانية، تحقيق رغبته في فهم الإنسان، بغية الوصول إلى إصلاحه وإصلاح المجتمع في آن معاً. واستطاع، عبر تحديده لهذه المبادىء، أن يتصور وجود الإنسان الماجد أو النبيل، وكونه الأساس في إصلاحه المنشود. كما اعتبر بأن المبادىء التي تتحكم في الإنسان، هي الفضائل التي يتمتع بها الإنسان الماجد.

وتوصّل كونفوشيوس، من خلال تحليله الدقيق للعناصر المؤثرة في نفس الإنسان، ولتلك المؤثرة على توجّه المجتمع، إلى تحديد المبادىء أو الفضائل التي تصوربأنها هي التي تتحكم في الإنسان. وراحت هذه المبادىء وتعابيرها تغتني مع المفكرين اللاحقين بمعانٍ كثيرة أثرت في قواعد التراث الثقافي الصيني. ولقد ضمّن كونفوشيوس هذه المبادىء، كيفية فهمه للإنسان وللسلوك الذي يتبعه أو للتصرفات التي يجب أن يتبعها. وهذه المبادىء أو الفضائل هي:

١ - الـ"لي": أسبغ كونفوشيوس على التقاليد والعادات نوعاً من القداسة، واعتبرها أساس النظام في كل الأمور: في الأسرة، وفي المجتمع كما في احترام الإنسان لذاته. وأطلق على الشبكة المعنوية الكبيرة المتشابكة من العادات والأعراف والتقاليد الحميدة، تعبير "لي". فالإنسان الفاضل الأعلى يتقيد بكل عناصر هذه الشبكة، إذا وجد فيها الإستقامة والعدل؛ وإلا وجب عليه

العمل على هداية الآخرين إلى الأخلاق الفاضلة، وليس الانسحاب والعزلة كما قال "لاو تزو".

كانت الأعراف والعادات والتقاليد في المجتمع عند كونفوشيوس، هي التي تؤمّن التوازن العاطفي والإستقرار عند الإنسان الفرد كما في المجتمع. كما أن التقيّد بآداب اللياقة كان أمراً في غاية الأهمية، وذلك سواء أكان على مستوى الإنسان الفرد حيث يضفي طابع اللطافة والتهذيب، أم على المستوى الإجتماعي السياسي؛ ذلك أن "آداب اللياقة [هي] حواجز تقوم بين الناس وبين الإنغماس في المفاسد"؛ و"من ظنّ أن الحواجز القديمة لا نفع فيها، فهدّمها، حلّت به الكوارث الناشئة عن طغيان الحياة الجارفة".

والـ"لي" هي التي تعمل على جعل التوافق والتوازن قائماً بين المعرفة والعاطفة؛ كما تعمل على تدريب النفس على كبت الغرائز والإنفعالات، من أجل إيجاد التوازن ما بين المعرفة الصحيحة والإنضباط الأخلاقي للعواطف.

وتعني كلمة "لي" "Li" عند كونفوشيوس العديد من الأشياء؛ فهي تعني الدين، وتعني المبدأ العام للنظام الإجتماعي؛ كما تعني نظام الممارسات الإجتماعية والأخلاقية الذي علّمه كونفوشيوس، وأضفى عليه طابعاً عقلانياً. وكذلك تعني الطقوس والإحتفالات، كما أنها تعني أيضاً نظاماً من العلاقات الإجتماعية المحددة بوضوح، عبر مواقف نهائية من جانب كل طرف تجاه الآخر، كالحب في حالة الآباء، والولاء البنوي في حالة الأبناء، والإحترام في حالة الأخوة الأصغر، والصداقة في حالة الأخوة الأكبر، والولاء بين الأصدقاء، والإحترام للسلطة بين الرعايا، والنزوع إلى الخير في حالة الحكّام. وهي تعني أيضاً الإنضباط الأخلاقي في السلوك الشخصي، وتعني الآداب العامة في كل شيء(١).

---

(١) راجع حول هذا الموضوع كتاب جون كولر: الفكر الشرقي القديم- مرجع سابق- ص:٣٥٣-٣٥٤.

٢ – الـ"جين": إن الإنضباط الذي يؤمّن للفرد المشاركة الفاعلة في عمل النظام الإجتماعي، يسعى إلى تحقيق السعادة للفرد والمجتمع، أي إلى تحقيق الـ "جين" التي عرّفها "كونفوشيوس" بـ"أنها حب البشر"؛ أي أن الجين تعني سلوك الفرد في المجتمع من أجل تحقيق الصالح العام، باتباعه طريق الـ"تـاو" مسلّحاً بالـ"لي". وهذا المعنى هو المعنىالقديم للـ"تاو" قبل أن يفلسفه لاو تزو؛ أي أن المعلم كونفوشيوس أخذ بالمعنى الظاهر للـ"تاو" أي "النهج" أو النظام والإنتظام والتناسق؛ كما اعتبره المنظّم للعالم وللحركة الدائمة. اذ قال وهو واقف على شاطىء النهر: "كل شيء ينساب مثل هذا الماء؛ لا شيء يتوقف، لا نهار ولا ليل". وهكذا يرى بأن التاو وراء كل هذه الحركة الأبدية.

ترجمت كلمة الـ"جين" من الصينية إلى اللغات الأخرى بطرق شتى، فجاءت تحمل معان مختلفة مثل: الفضيلة، الإنسانية، الإحسان، الطابع الأخلاقي، الخير الإنساني وطيبة القلب الإنسانية. وكان كونفوشيوس قد أعطى الـ"جين" المعنى الحاوي للعنصر القادر على جعل البشر إنسانيين؛ وأعطاها تبعات أخلاقية هامة؛ إذ قال: "يرغب كل إنسان في الثروة والشرف، ولكنهما إذا تم تحقيقهما عن طريق مخالف لمبادىء الأخلاق، فإنه لا ينبغي الإبقاء عليهما. ويكره كل إنسان الفقر وتواضع المرتبة، ولكن إذا لم يكن بالإمكان تجنبهما إلا بمخالفة المبادىء الأخلاقية، فإنه لا ينبغي تجنبهما، وإذا ما نأى شخص رفيع المكانة عن الإنسانية (الجين) فكيف يمكن أن يحقق تلك المكانة؟ ذلك أن الإنسان الرفيع المكانة لا يمكنه قط التخلي عن الإنسانية (الجين)، حتى ولو من أجل وجبة طعام واحدة، فهو في لحظات التعجل، وهو مسرع، يعمل وفقاً لها، وهو، في أوقات الشدة والإضطراب، يعمل وفقاً لها"(١). ويظهر بأن كونفوشيوس، من خلال كلامه هذا، قد أعطى الجين معنى المبدأ المطلق للفعل الإنساني؛ فهو يؤكد بأن الفعل البشري الصحيح، لا يمكن أن ينحرف أبداً عن

---

(١) نفس المرجع السابق– ص: ٣٥١.

طريق الجين. فالجين عنده تعبّر عن كمال الإنسانية؛ لأنه، بها، يكمن احترام التاو الذي يعمل على تحقيق سعادة الإنسان والمجتمع.

٣- الـ"هسياو": كان إيمان كونفوشيوس عظيماً بالتعليم الموصل إلى القيم الأخلاقية الفاضلة والتقاليد الجليلة المكوّنة للإنسان الفاضل. كما كان إيمانه كبيراً بدور هذا الإنسان الفاضل؛ إذ رأى فيه وحده، الإنسان القادر على بناء الأسرة المنظمة السليمة الموصلة إلى المجتمع السعيد القائم على الطاعة؛ أي على طاعة الأبناء للآباء، وطاعة الزوجة لزوجها، وطاعة المواطنين للحكّام. فوجود الأسرة المنظمة على أساس الحب والإحترام الـ"هسياو"، هو بداية وجود المجتمع المنظم؛ ذلك أنه حين تنتظم الأسر، فإن المجتمع ينتظم من تلقاء نفسه. وأساس الأسرة والمجتمع، هو الإحترام والطاعة؛ فإذا حسُنت أخلاق أفراد الأسرة، حسُنت أخلاق المجتمع؛ لأن المجتمع ليس سوى امتداد للأسرة. ويقول كونفوشيوس في هذا الصدد، في كتاب الشعر:

"عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد والزوجة
فما أشبه المنزل بربابة وعود قد تآلفت أنغامهما!
وعندما يعيش الأخوة في تآلف وسلام
فحينئذ يظل المنزل إلى الأبد في وحدة وانسجام".

ويتابع قائلاً:

"إذا علّمنا كل أسرة كيف تتخلّق، فإن المجتمع كله يتعلّم كيف يتخلّق؛ وإذا تعوّدت كل أسرة على العطف والشفقة، تعوّد المجتمع كله على الشفقة والعطف؛ وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها، فإن الإنسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنساني بأسره"(١).

٤-الـ"يي" YI: أعطى كونفوشيوس للـ"يي" دوراً هاماً في تطوير الـ"جين"، وهي تعني الإستقامة. وقال كونفوشيوس بشأنها: "ينظر الرجل الأسمى إلى الإستقامة "يي YI" باعتبارها جوهر كل شيء، وهو يلتزم بها

---

(١) أحمد محمد الشنواني: مرجع سابق- ص: ٢٩.

بحسب آداب المجتمع (لي LI)، ويبرزها في تواضع، ويمضي بها إلى نهايتها في إخلاص، إنه حقاً الرجل الأسمى"(١). فالـ"يي" عند كونفوشيوس، هي التي تدل على الطريق الصحيح بحيث تكون متوافقة مع الجين؛ أي أنها تعني الإستعداد الأخلاقي عند الإنسان، للقيام بسلوك معين، وإدراك أو معرفة صحة هذا السلوك. وكأن كونفوشيوس، في هذا المعنى، يعطي للـ"يي" معنى الحدس الأخلاقي الذي يشعر به الإنسان من داخله، ويشعر بضرورة تقيده به. فالـ"يي" هي الإستعداد الشخصي للإستقامة الأخلاقية التي تفرض على الإنسان التقيد بها، دون النظر إلى الكسب أو الخسارة الناتجة عن أي سلوك يتبعه الإنسان. فالإنسان الماجد يكون، في فهمه وتصرفاته، متوافقاً مع ما يكمن في نفسه من مبادىء خلقية قويمة، من خلال حدسه بضرورة التقيد بها. فهو يقوم بالتصرف وفقاً لما يحسّه من صواب، من دون النظر إلى أية فوائد. فالإنسان يحترم كبار السن، برأي كونفوشيوس، لأنه يجد في ذلك صواباً ينطلق من قناعاته الأخلاقية التي تشعره بضرورة الخضوع لها.

وتغتني الـ"جين"، عند كونفوشيوس، من خلال التقيد بالـ"يي" المتضمنة فهم الفضيلة والإنسانية؛ بحيث تصبح الـ"جين" المغتنية بالـ"يي" قادرة على الفعل الإنساني الصحيح؛ ويتم التكامل عند التوافق أيضاً مع الـ"لي" المشتملة على قواعد اللياقة وآداب المجتمع.

المبحث الرابع

الفكر الإجتماعي-السياسي عند كونفوشيوس

كان كونفوشيوس على اقتناع كامل بالإنسان الفاضل الذي يعمل على إيجاد المجتمع المنظم القائم على الأخلاق الفاضلة. وهو بذلك لم يكن يميز ما بين المجال الأخلاقي والآخر السياسي؛ لأن الناس إذا كانوا صادقين مع أنفسهم وعارفين بالفضائل، فإنهم سيجسدونها في أفعالهم الإجتماعية. وإذا قام

---

(١) جون كولر: مرجع سابق – ص: ٣٥٦.

كل إنسان في المجتمع بتجسيد الفضائل، فمن المحتم والطبيعي أنه سيكون هناك مجال سياسي فاضل ذو حكم جيد ونظام اجتماعي يؤمن السعادة. فالإنسان لا يبدأ التفكير بالإنصياع إلى القوانين واحترامها، قبل التفكير في كيفية احترام القيم الخلقية وأداء واجباته تجاهها؛ ذلك أن من واجباته أن يكون: "الأب الحنون، الأبن البار، الأخ الطيب، الأخ الصغير المتواضع، الزوج العادل، الزوجة الطيعة، المسنّ الكريم، النشء المطيع، الحاكم العادل، الوزير المخلص"(١).

انطلق كونفوشيوس في رؤيته لإصلاح الأوضاع من فكرة أن المجتمع لا يقوم إلا على الأخلاق الفاضلة، لأن الأخلاق هي أساس النظام الإجتماعي؛ ورأى بأن أسباب الفوضى في المجتمع، راجعة إلى الفوضى الخلقية وإلى التخلي عن العادات والتقاليد القديمة الفاضلة المحددة للخير والشر أو للصواب والخطأ. فاستقرار النظام الإجتماعي والسياسي، لا يقوم إلا على الأخلاق الفاضلة التي يتحلّى بها الناس؛ لأن عن طريقها يتأمّن اتقاء الشر والقسوة والعنف. وكونفوشيوس لا يريد بذلك العودة فقط إلى القيم الأخلاقية السابقة، بل يتعدّى ذلك إلى علاج تلك القيم الأخلاقية وتطويرها، بواسطة المعرفة المعمّقة القائمة على البحث عن حقائق الأشياء؛ وهو النهج نفسه الذي اتبعه الأولون برأيه، عندما نظموا مجتمعاتهم؛ ولذلك ردّد هو ما فعله الأولون من قبله (مستخدماً النهج الاستدلالي القياسي المنطقي المتتابع) فقال: "إن القدامى الذين أرادوا أن ينشروا أرقّ الفضائل في أنحاء الأمبراطورية، قد بدأوا بتنظيم ولاياتهم أحسن تنظيم؛ ولما أرادوا أن يحسّنوا تنظيم ولاياتهم، بدأوا بتنظيم أسرهم؛ ولما أرادوا تنظيم أسرهم، بدأوا بتهذيب نفوسهم؛ ولما أرادوا أن يهذبوا نفوسهم، بدأوا بتطهير قلوبهم؛ ولما أرادوا أن يطهروا قلوبهم، عملوا أولاً على أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم؛ ولما أرادوا أن يكونوا مخلصين

(١) وو بن: مرجع سابق– ص: ١٥٠.

في تكفيرهم، بدأوا بتوسيع دائرة معارفهم إلى أبعد حد مستطاع. وهذا التوسّع في المعارف لا يكون، إلا بالبحث عن حقائق الأشياء"(١). ثم نراه يكمّل تسلسله المنطقي بالقول: "فلما أن بحثوا عن حقائق الأشياء، أصبح علمهم كاملاً؛ ولما كمّل علمهم، خلصت أفكارهم؛ فلما خلُصت أفكارهم، تطهّرت قلوبهم؛ ولما تطهّرت قلوبهم، تهذّبت نفوسهم؛ ولما تهذبت نفوسهم، انتظمت شئون أسرهم؛ ولما انتظمت شئون أسرهم، صلُح حكم ولاياتهم؛ ولما صلُح حكم ولاياتهم، أضحت الأمبراطورية كلها هادئة سعيدة"(٢).

وعندما يبحث كونفوشيوس في الأوضاع العامة السائدة في بلاده المقطعة الأوصال والمستمرة في الحروب فيما بينها، يجد بأن السبب في ذلك يعود أساساً إلى فساد الحكم الناتج بدوره عن انهيار نظام الأسرة، وانهيار أخلاق الأفراد وتحكّم الشهوات الدنيئة بهم. لذلك رأى ضرورة تنظيم الأسرة عن طريق المعرفة والإخلاص والقدوة الصالحة والتقيّد بالمبادىء والقواعد الأخلاقية:

أ- مبدأ الطاعة

أكد كونفوشيوس على أهمية اتباع النظام في كل الأشياء والأمور، لا سيما لجهة أصول المراسمْ والأخلاق، باعتبارها المعيار الهام في حكم الشعب وإدارة شؤون البلاد. فالنظام يتحقق عن طريق احترام الناس للقيم الأخلاقية وليس عن طريق الخوف من عقوبات الحكام؛ إذ قال: "إذا استخدمنا الأوامر للتوصل إلى الحقيقة (الطريق العظيم)، والعقوبات لفرض النظام، فإن عامة الشعب لا تعرف الحياء والخجل، ولكن نستخدم الأخلاق للحصول على الطريق العظيم، وآداب المجتمع من أجل أن يعمّ النظام، وذلك حتى يعرف الناس الحياء والسلوك الحسن" (٣).

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- صك ٥٥.
(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١٥.
(٣) وو بن: مرجع سابق- ص: ١٢١.

رأى كونفوشيوس أنه يجب أن لا يعلو شيء فوق مبدأ أو قانون الطاعة، إلا قانون الأخلاق الفاضلة الذي يحتوي ضمناً الطاعة نفسها. ولكن هذه الطاعة نفسها تبقى مقيدة بمبدأ الخير والإمتناع عن فعل الخطأ أو الشر، ويقول في ذلك "في وسع (الإبن) وهو في خدمة أبويه أن يجادلهما بلطف؛ فإذا رأى أنهما يميلان إلى اتباع (نصيحته) زاد احترامه لهما، من غير أن يتخلى عن (قصده)؛ فإذا أمر الوالد إبنه أمراً خطأً، وجّب عليه أن يقاومه، وعلى الوزير أن يقاوم أمر سيده الأعلى في مثل هذا الحال"(١). ويظهر جلياً من هذا الكلام، أنه كان يجيز مبدأ حق مقاومة طغيان الحكّام؛ وهو المبدأ الذي طوّره فيما بعد المعلم الثاني "منشيوس" الذي قال بحق الناس المقدّس بالثورة. بيد أن كونفوشيوس تناقض مع نفسه، حين استنكر في مكان آخر، موقف الإبن الذي شهد ضد أبيه في الحكاية التي رواها له أحد الأمراء، عن وجود رجل في دولته، اتّصف بالإستقامة المطلقة لدرجة أنه شهد ضد أبيه لاغتصابه شاة من جار له. فاستنكر "كونفوشيوس" فعل الإبن وقال: "إن على الوالد أن يتستّر على ولده، وأن يحجب الإبن خطيئة والده، فهاهنا الإستقامة الحقة"(٢).

ب- دور الحكام في الإصلاح

لم يفرّق كونفوشيوس كثيراً ما بين النظام الإجتماعي والنظام السياسي، لأنه رأى فيهما وحدة متكاملة تقوم على اصطلاح القيم الخلقية عند الفرد أي عند الإنسان العادي، وعند الموظف الإداري كما عند الحاكم في أعلى السلطة. فإذا اصطلح الإنسان، اصطلحت الأسرة؛ وبصلاحهما، يصطلح المجتمع تلقائياً. ففساد الحكم والإدارة ليس مرده فقط فساد الحاكم، بل أيضاً فساد الإنسان العادي وفساد الأسرة. إنما يتوجب بالمقابل على الحاكم، لما لمركزه من أهمية في تحقيق الإصلاح، أن يعمل على تنظيم الأوضاع بشكلها الأمثل.

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٦٠.

(٢) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ٩٠

لذلك كان كونفوشيوس يؤكد دائماً على أهمية دور الحكام في تنقية المجتمع مما حل به من فساد وفوضى، عبر إيجاد النظم الأخلاقية الموجهة للحكام وللأفراد معاً. وهذا ما لا يتم إلا من خلال الإحياء المتجدد الواعي والمدروس للقيم الأخلاقية القديمة، ومن خلال التقيّد أيضاً بالأعراف والعادات والتقاليد، لا سيما منها تلك المتعلقة بتنظيم الأسرة.

كما أكد كونفوشيوس على ضرورة العمل على نشر التعليم العام لأنه يساهم في تطوير الإنسان وينمّي قيمه الخلقية الفاضلة؛ إذ أن فساد الدول، سببه فساد الحكام، وصلاحها يتحقق بصلاحهم، وفهمهم للدور الذي يجب أن يقوموا به؛ لذلك فهو يقول: "إن العالم في حرب، لأن الدول التي يتألف منها فاسدة الحكم؛ والسبب في فساد حكمها، أن الشرائع الوضعية مهما كثُرت لا تستطيع أن تحل محل النظام الإجتماعي الطبيعي الذي تهيئه الأسرة. والأسرة مختلّة عاجزة عن تهيئة هذا النظام الإجتماعي الطبيعي، لأن الناس ينسون أنهم لا يستطيعون تنظيم أسرهم من غير أن يقوّموا نفوسهم؛ وهم يعجزون عن أن يقوّموا نفوسهم، لأنهم لم يطهّروا قلوبهم، أي أنهم لم يطهّروا نفوسهم من الشهوات الفاسدة الدنيئة؛ وقلوبهم غير طاهرة لأنهم غير مخلصين في تفكيرهم، لا يقدّرون الحقائق قدرها ويخفون طبائعهم بدل أن يكشفوا عنها؛ وهم لا يخلصون في تفكيرهم لأن أهواءهم تشوّه الحقائق وتحدّد لهم النتائج، بدل أن يعملوا على توسيع دائرة معارفهم إلى أقصى حد مستطاع ببحث طبائع الأشياء بحثاً منزهاً عن الأهواء: فلْيسعَ الناس إلى المعارف المنزهة عن الهوى يخلصوا في تفكيرهم؛ وليخلصوا في تفكيرهم تتطهر قلوبهم من الشهوات الفاسدة؛ ولتتطهّر قلوبهم على هذه الصورة تُصلح نفوسهم؛ ولتصلح نفوسهم تُصلح من نفسها أحوال أسرهم؛ وليس الذي تُصلح به هذه الأسر هو المواعظ التي تحثّ على الفضيلة أو العقاب الشديد الرادع، بل الذي يصلحها هو، ما للقدوة الحسنة من قوة صامتة؛ ولتنظم شئون الأسرة عن طريق

المعرفة والإخلاص والقدوة الصالحة، يتهيأ للبلاد من تلقاء نفسه نظام اجتماعي يتيسر معه قيام حكم صالح"(١).

جـ- السلطة ورضاء الشعب

أكد كونفوشيوس، في أكثر من مناسبة، على أن وجود الحاكم في السلطة، أمر مرتبط بإرادة الناس، وكأني به يقول بأن الشعب هو مصدر السلطة؛ لأنه كان يربط دائماً وجود الحاكم بشرط استماعه الى الناس وبضرورة حيازته ثقتهم. وحين أكد كونفوشيوس على ضرورة تقيّد الحكّام بمبدأ الإستماع إلى الشعب، فإنه اعتبر بأن "ما تراه السماء وتسمعه ليس شيئاً آخر غير ما يراه الشعب ويسمعه، وما يعتبره الشعب جديراً بالثواب والعقاب هو ما تعتبره السماء جديراً بالثواب والعقاب، فهناك اتصال وثيق مستمر بين السماء والشعب. وعلى من يديرون شئون الشعب أن يرعوا ذلك ويتدبّروه"(٢). وفي هذا القول تبيان واضح بأن ثقة الشعب هي الأساس في الإستمرار بالحكم. وهو يقول في هذا الصدد أيضاً: "إن بقاء الحاكم أو الأمير يتوقف على رغبة الله أو إرادته، وإرادة الله هي إرادة الشعب، فإذا نال الحاكم عطف الشعب وحبه، فإن الله العلي السامي ينظر إليه بعين الرضا ويوطد عرشه. أما إذا فقد حب الشعب وعطفه فإن العلي السامي يصب غضبه عليه، ومن ثم يفقد دولته"(٣).

كما أكد كونفوشيوس على دور ثقة الناس بالحكام، واعتبره من أهم الشروط الواجب توافرها لبقاء الدولة. ويستدل على ذلك من خلال قوله في كتابه "الأغاني" رداً على سؤال حول الحكم: "قبل أن تفقد ملوك أسرة (شانغ) (قلوب) الشعب كانوا أحباء الله. فليكن فيما حل ببيت شانغ نذير لكم؛ إن الأمر

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٥٥- ٥٦.

(٢) أحمد محمد الشنواني: مرجع سابق- ص: ٣٣.

(٣) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

العظيم لا يسهل دائماً الإحتفاظ به". كما يروى أيضاً بأنه عندما سأل تْزه-كونج عن الحكم، أجابه المعلم: "(لا بد للحكومة) من أن تحقق أموراً ثلاثة، أن يكون لدى الناس كفايتهم من الطعام، وكفايتهم من العتاد الحربي، ومن الثقة بحكّامهم". فقال تزْه-كونج: "فإذا لم يكن بدٍ من الإستغناء عن أحد هذه الشروط، فأي هذه الثلاثة يجب أن تتخلى عنه أولاً؟". فأجاب المعلم: «العتاد الحربي». وسأله تْزه-كونج مرة أخرى: "وإذا كان لا بد من الإستغناء عن أحد الشرطين الباقيين، فأيهما يجب أن تتخلى عنه؟"، فأجاب المعلم: «فلنتخل عن الطعام؛ ذلك أن الموت كان منذ الأزل قضاء محتوماً على البشر، أما إذا لم يكن للناس ثقة (بحكامهم) فلا بقاء (للدولة)»(١).

ويقول في مكان آخر بأن أول واجبات الحكام هو تأمين الغذاء للناس وذلك قبل العمل على تعليمهم الفضائل السلوكية وآداب السلوك اذ أن واجب الحكام للناس هو "العمل على تحسين أحوالهم المادية، ثم يتلو ذلك تثقيفهم"(٢).

ويحذّر الحكام من الظلم لأن الناس تنفر من الظلم أكثر مما تنفر من الوحوش الكاسرة. وردّد بأنه اذا كانت الحكومات ظالمة، فإن الناس يئنّون ويفضلون العيش في الغابات. وحين روت له امرأة سبب بقائها في مناطق وعرة من الجبال بالرغم من قتل النمور لعدد من أقربائها ومنهم زوجها وابنها، وبأنها تفضل العيش في هذا المكان الخطر لأنه ليس في هذا المكان حكومة ظالمة، قال "كونفوشيوس" لطلابه: "اى أبنائي أذكروا قولها هذا؛ إن الحكومة الظالمة أشد وحشية من النمر"(٣).

د- الإخلاص والقدوة الحسنة وإنارة العقول

ردّد كونفوشيوس بأن المبدأ الأول الذي يقوم عليه الحكم الصالح هو "الإخلاص"؛ وذلك بأن يكون الحاكم القدوة الحسنة لتقلّدَه العامة من الناس. لأن

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٦٠-٦١.
(٢) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ٩٣.
(٣) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٤٥.

نشر القيم الفاضلة لا يتم فقط بالتعليم، بل بالتقليد أيضاً؛ لأن معايشة تطبيق الأخلاق الفاضلة أهم وأفضل من الكلام عليها والتبشير بها. كما أن على الحاكم أن يسعى لتحقيق الخير، لأن فيه توجيهاً حسناً لسلوك الناس. فحين تكون نية الحاكم فعل الخير، فإن الناس سيكونون أخياراً؛ وبذلك تنتفي الحاجة إلى الأحكام القاسية التي يستخدمها القضاة في أحكامهم.

كما كان كونفوشيوس يرى أن العامة من الناس تخلص للحاكم وتقدّره وتحترمه، كما أنها تلتزم وتتقيّد بالفضيلة، وذلك عندما يقوم الحاكم بتسيير أمورهم بجدارة وبجدية وعطف. ويتحدث عن الحكيم الأريب بقوله أنه إن "يرأسهم في وقار- يحترموه، وليكن عطوفاً عليهم رحيماً بهم، يخلصوا له. وليقدم الصالحين ويعلم العاجزين- يحرصوا على أن يكونوا فضلاء"(١).

والمبدأ الثاني للحكم الصالح هو اختيار الصالحين لشغل المناصب العامة، وبهذا ينصح كونفوشيوس الحاكم قائلاً: "إستمل الصالحين المستقيمين، وانبذ المعوجّين، وبهذه الطريق يستقيم المعوجّ"(٢). ولكن إن لم يكن الحاكم صالحاً، فلن يعمل بهذه النصيحة، وفي ذلك يقول: "إن تصريف شئون الحكم، إنما يقوم على (استعمال من يصلح له من الناس) وما من سبيل إلى الحصول على هؤلاء الناس إلا أن تكون أخلاق (الحاكم) نفسه صالحة"(٣).

وإذا كانت إدارة الدولة مكونة من الرجال الأعلين، فإن الدولة تتطهر خلال جيل واحد ويرتفع الشعب إلى مستوى عال من الحضارة. وأول ما تحرص عليه إدارة هذه الدولة هو الحد من علاقاتها الخارجية، والعمل على تأمين الإكتفاء الذاتي. أي أن يكتفوا بغلاتهم والإبتعاد عن التطلع إلى غلات غيرهم حتى تنتفي بذلك الحرب الهادفة للحصول على الغلال.

---

(١) نفس المرجع السابق- ص: ٦١.

(٢) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق- ص: ٦١- ٦٢.

كان كونفوشيوس يرى أن تكون وسيلة هذه الإدارة تسيير شؤون الحكم بتوجيه الناس والعمل على إقناعهم وليس بوسيلة العقاب الذي يجب أن يُخفف قدر الإمكان. ويكون توجيه الناس عن طريق نشر التعليم على الكافة، لأنه بذلك ينير عقولهم ويساعدهم على فهم الأخلاق الفاضلة والتقيد بها، مما يؤدي الى تماسك المجتمع وتخفيف العبء عن الحكام في التدخل في الشؤون كافة؛ وهو يقول في ذلك: "إذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالإستعانة بالسلطة المطلقة وتوقيع شتى العقوبات في إقرار الأمن والنظام، فسينشد أفراد الشعب تحاشي العقوبات غير عابئين باحترام السلطان واحترام إرادته. ولكن إن استعان الحاكم- لقيادهم- بالفضيلة (بفضل السنّة والقدوة الحسنة) وارتكن على العرف والعادات الصالحة التي يوقّرها الشعب وتنزل بينه منزلة التقديس، فهاهنا يرتبط الناس برباط معنوي مكين لتقويم أنفهسم وإصلاح حالهم"(١).

وعندما يكون الحكم صالحاً، فإن السعادة تتحقق في المجتمع، وكل الغرباء يرغبون العيش فيه، إذ "تكون الحكومة صالحة إذا ما كان الخاضعون لسلطانها سعداء، والبعيدون عنها تواقين للإنضواء تحت لوائها"(٢).

هـ- دور الموسيقى

حين كان كونفوشيوس يؤكد على ضرورة التعلم، فإنه كان يرى فيه مراتب تتناسب مع مواهب البشر وقدراتهم الذاتية؛ لأنه كان يرى بأن هناك فرقاً بين القدرات الفطرية والقدرات المكتسبة؛ لذلك كان "كونفوشيوس" يؤكد على أنه يجب ألا تُدرّس الموضوعات العليا لذوي المواهب الوسطى. غير أنه في مجال الموسيقى، كان يؤكد على ضرورة الإهتمام بتدريسها لجميع الناس، لأنها وسيلة هامة لمعرفة الخير وتطهير القلوب. ذلك أن للموسيقى عند كونفوشيوس (كما كانت عند أفلاطون) دوراً هاماً في إصلاح المجتمع، كما أنه

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ٧٩.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ٩٢.

كان يراها وسيلة لعلاج الأمراض النفسية. وكان يرى في تعلّم الموسيقى تقريباً للإنسان من فهم الطبيعة، كما من فهم المجتمع؛ إذ عن طريقها، يمكن إصلاح الخلل الحاصل في العالم، سواء أكان ذلك الخلل ناتجاً عن الطبيعة أم عن المجتمع أم عن الإنسان. فمن خلال تعلّم الإنسان الموسيقى، يستطيع معالجة النفس والتقرّب إلى الآلهة وإلى التوافق مع قواعد الأخلاق الفاضلة. ويقول كونفوشيوس في هذا الصدد: "إذا أتقن الإنسان الموسيقى، وقوّم عقله وقلبه بمقتضاها، وعلى هديها، تطهّر قلبه وصار قلباً طبيعياً، سليماً، رقيقاً، عامراً بالإخلاص والوفاء، يغمره السرور والبهجة... وخير الوسائل لإصلاح الأخلاق والعادات... أن توجّه العناية إلى الموسيقى التي تُعزف في البلاد... والأخلاق الطيبة والموسيقى يجب ألاّ يهملها الإنسان... فالخير شديد الصلة بالموسيقى والإستقامة تلازم الأخلاق الطيبة على الدوام"(١). لذلك أعطى كونفوشيوس الموسيقى دوراً هاماً في تدعيم العلاقات الإجتماعية بين الأفراد، ووصل به الأمر إلى القول بأنه يمكن معرفة أحوال الشعوب المختلفة من خلال سماع موسيقاها. ورأى بأن الشعوب التي تستمع إلى الموسيقى الهادئة، تنعم بالرخاء والسلام؛ في حين أن سيطرة الموسيقى الصاخبة في مجتمع ما، تدلّ على حالة الفوضى عند شعبها وحالة القلق التي يعيشها. أما سيطرة الموسيقى الحزينة الكئيبة، فهيَ تدل على حالة الشعوب المغلوبة والمقهورة.

و- آراؤه في التقسيم الطبقي والنظام العالمي الأمثل

توجّه كونفوشيوس في كلامه إلى الحكام آملاً في أن يطبقوا آراءه؛ كما أجلّ الطبقة النبيلة ورأى في أبنائها أمراء إصلاحه. وهو حين أقرّ بضرورة وجود الطبقة النبيلة أي أقرّ بالمجتمع الطبقي، غيّر في تركيبة الطبقة النبيلة وفي تكوين عناصرها، من خلال تغيير مدلول كلمة "الإنسان النبيل" الذي لم يعد عنده، لقباً لأبناء الطبقة الأرستقراطية، بل أصبح لقباً للإنسان الذي يتصف

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٦٢.

بصفات مثلى تخوّله الحصول عليه. إذ رأى بأن الحل الوحيد لإصلاح المجتمع، يكمن في الإصلاح الجذري للحكم الذي يتحدد من قبل الحكّام المستنيرين ويطبّق من قبل مسؤولين وموظفين مثقفين. ومن المتعلمين المستنيرين المثقفين والمتحلّين بالأخلاق الفاضلة، يتكوّن الأناس الأفاضل الذين هم وحدهم القادرون على إصلاح المجتمع وتطويره. ومن هؤلاء الأفاضل، يجب أن يكون الوزراء والإداريون في الدولة. وفي هذه الحالة، يملك الملوك ولا يحكمون، بل يتركون شؤون الحكم للوزراء الذين عليهم إن رأووا اعوجاجاً في الحكام أن يردّوهم ويردعوهم؛ لذا قال كونفوشيوس: "على الوزير أن لا يخادع الحاكم، وله أن يعارضه علناً إن اقتضى الأمر، لأنه إن أساء الحاكم التصرف ولم يجد من ينصحه سيؤدي ذلك الى الثورة وتدمير الدولة".

وبهذا المعنى، كان كونفوشيوس يؤمن بنظام طبقي ينتمي فيه كل إنسان إلى طبقة معينة؛ وهو ينتمي إليها بموجب كفاياته الشخصية التي تحددها ثقافته وعلمه ومدى تقيده بالأخلاق الفاضلة وليس بموجب الواقع الوراثي. كما رأى بأن "التعليم إذا انتشر، إنعدمت الفوارق بين الطبقات"(١). أي أنه كان يرى في نشر التعليم، وسيلة لتحقيق التوافق الطبقي والقضاء على الفوارق الطبقية، لأن التعليم برأيه يزيل الفوارق بين البشر.

كما رأى بأن إدارة الدولة، إذا كانت بأيدي الرجال الأفاضل، فإنها تعمل على الإقلال من ترف بطانة الملوك، كما تعمل على توزيع الثروة على أوسع نطاق لأن "تركيز الثروة هو السبيل إلى تشتيت الشعب، وتوزيعها هو السبيل إلى جمع شتاته"(٢). وكان كونفوشيوس يرى العدل في أن لا يكون الناس في منزلة واحدة، إنما كل إنسان ينتمي إلى طبقة بحسب مكانته وصفاته وكفاياته

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٦٢.

(٢) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

وأخلاقه. فهناك طبقات مختلفة عديدة، ولكنها مفتوحة وليست مغلقة، بحيث يستطيع كل إنسان الوصول إلى الطبقة الأعلى، إن أهلّته كفاياته وأخلاقه لها؛ ولكل طبقة عاداتها وتقاليدها وآدابها، كما أن لها أنواعها من الإحترام والتبجيل. وكان "كونفوشيوس" بذلك يستنسب البناء الإجتماعي وتركيبته على أساس البناء الأسري وتركيبه؛ فكما تكون العلاقات في بنية الأسرة، تكون العلاقات في المجتمع، من ضمن تسلسل رتب الإحترام والتبجيل من الإبن الأصغر إلى الإبن الأكبر الى الأب الى آخر ما هنالك من رتب أسرية وعشائرية.

وبالرغم من تأكيد كونفوشيوس الدائم على التقسيم الطبقي غير الوراثي، إلا أنه توصّل في النهاية وبشكل منطقي، إلى تصور قيام مجتمع إنساني عالمي مثالي، أسماه "المبدأ الأعظم" أو "التماثل الأعظم"، وجعل قوامه المساواة الكاملة بين الجميع والمحبة المتبادلة؛ وكان في تصوّره هذا، قريباً من المفاهيم الإشتراكية، إذ قال: "إذا ساد المبدأ الأعظم (مبدأ التماثل الأعظم)، أصبح العالم كلّه جمهورية واحدة؛ واختار الناس لحكمهم ذوي المواهب والفضائل والكفايات؛ وأخذوا يتحدثون عن الحكومة المخلصة، ويعملون على نشر ألوية السلم الشاملة. وحينئذ لا يرى الناس أن آباءهم هم من ولدوهم دون غيرهم، أو أن أبناءهم هم من ولدوا لهم، بل تراهم يهيئون سبل العيش للمسنّين حتى يستوفوا آجالهم، ويهيئون العمل للكهول، ووسائل النماء للصغار، ويكفلون الحياة للأرامل من الرجال والنساء، واليتامى وعديمي الأبناء، ومن أقعدهم المرض عن العمل. هنالك يكون لكل إنسان حقه، وهنالك تصان شخصية المرأة فلا يعتدى عليها"(١). ولكن بالرغم من هذا الكلام عن صيانة شخصية المرأة، إلا أن كونفوشيوس كان مقتنعاً تماماً، بأن على المرأة أن لا تتدخل إطلاقاً في الشؤون العامة؛ إذ كان يحمل القناعات الصينية العامة عن دونية

(١) ول ديورانت: مرجع سابق– ص: ٦٣.

المرأة وتبعيتها للرجل. وكان يعتبر بأنه لا بد وأن تحلّ التعاسة بالرجل الذي يتزوج من امرأة جريئة واقعية.

ورأى كونفوشيوس بأن الناس في حالة المساواة والسلم، لا يكتفون بالعمل والعطاء بغيرية، كما تصور "كارل ماركس" ذلك بعد أكثر من أربع وعشرين قرناً؛ فالناس يعملون على هذا النحو من العطاء، لأن الغيرية تتحكم فيهم وكأنها طباعهم، ولأن المحبة المتبادلة تسود بشكل يعمل معه الجميع لأجل الخير العام؛ "وينتج الناس الثروة، لأنهم يكرهون أن تبدد وتضيع في الأرض، ولكنهم يكرهون أن يستمتعوا بها دون غيرهم من الناس، وهم يعملون لأنهم يكرهون البطالة، ولكنهم لا يهدفون في عملهم إلى منفعتهم الشخصية"(١).

وحين يعمل الجميع وفق هذا التوجه الأخلاقي الجماعي النابع من الأخلاق الفاضلة المنبعثة من داخل النفس، يصل الجميع إلى بناء المجتمع الآمن والمستقر السعيد؛ وبهذه الطريقة، وجد كونفوشيوس إمكانية القضاء على الأنانية والمآرب الذاتية؛ فيقول: "بهذه الطريقة، يقضى على الأنانية والمآرب الذاتية، فلا تجد سبيلاً إلى الظهور، ولا يرى أثر للصوص والنشالين والخونة المارقين؛ فتبقى الأبواب الخارجية مفتّحة غير مغلقة. هذا هو الوضع الذي أسميه التماثل الأعظم"(٢).

---

(١) نفس المرجع السابق- ص: ٦٤.

(٢) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٦٣- ٦٤.

الخاتمة

استطاع المفكر الكبير كونفوشيوس، عن طريق كتاباته وتعليقاته العديدة، أن يضع جملة كبيرة من الأفكار والعقائد التي تحولت في فترة لا تزيد عن الثلاثة قرون، لتصبح عقيدة يؤمن بها أكثر الصينيين؛ وطبعت الإنسان الصيني وثقافته بطابعها المتميز بالبساطة والتواضع والجلد والرغبة المتأصلة في احترام العادات والتقاليد والآداب الفاضلة المتوارثة. وأصبحت مبادىء كونفوشيوس الخلقية وقناعاته الصلبة المتعلقة بالعادات والتقاليد والآداب المتدخلة في جميع جوانب العلاقات الإنسانية، الإجتماعية منها والسياسية، أساس البناء الأسري والإجتماعي والسياسي على مدار تاريخ الصين الطويل. ومما لا شك فيه بأن هذا التأثير الكبير لفكره، يعود لكون كونفوشيوس كان قد استقرأ التاريخ الحضاري القديم للصين، ولكونه كان يتجاوب في الوقت نفسه مع القناعات الشعبية العامة السائدة حول دور الأخلاق ومراسم الآداب في تكوين الإنسان الصالح والمجتمع السعيد. ولذلك كان تجاوب الإنسان الصيني مع الفكر الكونفوشيوسي كبيراً أكثر منه مع أي فكر آخر.

وأتت مواقف كونفوشيوس الداعمة لسلطة الحكام على حساب أمراء الإقطاع، عاملاً أساسياً في تأمين دعم الحكام لفكره، في أكثر مراحل التاريخ الصيني. فبين تجاوب العامة مع فكره، باعتباره ينهل من التراث الحضاري القديم المتجاوب مع قناعات الإنسان العادي، وبين دعم الحكام لهذا الفكر الداعي إلى تقوية نفوذهم، أمل كونفوشيوس في أن يتوصّل إلى شغل المناصب الهامة التي يستطيع، عن طريقها، تطبيق أفكاره. بيد أن الواقع العملي كان عكس ذلك، إذ أن الحكام أخذوا بأفكاره التي تتناسب ومصالحهم، دون أن ينصّبوه في المراكز التي طالما حلم بها.

وهكذا تظهر عظمة كونفوشيوس الفكرية من خلال إبداعاته التي ارتكزت على التراث الثقافي الصيني القديم، بحيث استطاع بعد دراسة هذا التراث أن يضع أهم العناصر الفكرية الصينية في قوالب فكرية قصصية، أثرت بعمق

على صياغة المبادىء والمفاهيم والقواعد الفكرية التي انبنى عليها الفكر الصيني برمته. وحين وضع كونفوشيوس كتبه واعتبرها تسجيلاً للتراث، فإنه وضعها بشكل أغناها بتعليقاته، مما أعطاها طابعه المتميز بالعقلانية والموضوعية البعيدة كل البعد عن الإهتمام بالغيبيات والماورائيات. فمن البساطة في الأسلوب، ومن الأصول الفكرية المنبعثة من أعماق التراث، استطاع كونفوشيوس أن يوجد الأفكار التي تصورها قادرة على إصلاح الأوضاع.

إن تصور كونفوشيوس لماضي الصين المزدهر، كان السبب وراء رفضه الواقع البائس، ووراء دعوته إلى التمسك بالتراث الأخلاقي والثقافي الذي اعتبره سبب ازدهار البلاد في الماضي. وكان يعتقد بأن التخلي عن هذا التراث القديم، هو الذي أدى إلى الفوضى وانحلال الروابط الأسرية والإجتماعية؛ ولذلك فقد وجد بأن التمسك بأهداب الأخلاق الفاضلة، هو أساس بناء الإنسان الفرد الصالح؛ ومن الإنسان الفرد، تصطلح الأسرة، ومنها يصطلح المجتمع. فقد كان كونفوشيوس يتصور أنه، في الأخلاق الفاضلة وفي التعليم، يتحقق بناء الإنسان الصالح والمجتمع الفاضل. فمن خلال التعليم وإنارة العقول، يمتلك الناس القدرة على التمييز بين الثواب والخطأ. وبذلك تنتشر الأخلاق الفاضلة القائمة على المعرفة السليمة، ويتم صلاح الإنسان والأسرة والمجتمع. ولذلك كانت دعوة كونفوشيوس إلى نشر التعليم، والتمسك بالأخلاق الفاضلة، باعتبارها الطريق الموصلة إلى بروز الإنسان الماجد الفاضل الذي به تصطلح الأمور كافة.

بالرغم من أن كونفوشيوس لم ينهج نهجاً معيناً في البحث؛ إلا أنه توصل، عن طريق أسلوب الحوار والنقاش واستخدام طريق الإستدلال القائم على القياس المتتابع، إلى الإستنتاج المنطقي السليم. وكان في استخدامه لمنطق القياس المتتابع، قد سبق في ذلك المفكر الإغريقي أرسطو. كما كانت دعوته إلى التسلح بالمعرفة الحقة القائمة، قبل كل شيء، على تعارف الناس على

معاني الكلمات والتعبير، نقطة انطلاق منهجية ومعرفية هامة؛ لأنـــها تمثـل أساس التفاهم بين الناس، وأساس البناء المعرفي بالكامل. ولقد أثرت دعوتـــه هذه، على المفكرين اللاحقين الذين التزموا بمبادىء وأصول المنطق، المرتكز على التقيد الدقيق باحترام المعاني والتعابير. وهو في هذا المجال، سبق المفكر الإغريقي سقراط الذي أكد على دور التعابير والمعاني فـــي التوصّـل إلـى المفاهيم المشتركة وفي المعرفة عند الإنسان.

تحوّلت مجمل أفكار كونفوشيوس مع تطوّر فكره، إلى أن تكـــون فلســفة متكاملة؛ ولتصبح مع الزمن، عقيدة آمنت بها أكثرية الصينيـــن. ورغـم أن كونفوشيوس لم يكن رئيساً دينياً ولم يهتم بالبحث في الآلهة، إلا أنه أثّر بعمـق وبصورة مباشرة وغير مباشرة، على المعتقدات الدينية الصينية؛ بحيث تحولت الكونفوشيوسية إلى معتقد ديني عند غالبية الصينيين؛ خاصة وأن كونفوشيوس كان يعتقد بأنه مكلف برسالة من السماء لنشر المعرفة والدعـوة إلـى التقيـد بالمبادىء الخلقية الفاضلة، ومكلّف من الأبطـال الأسـطوريين المحضّريـن للصين والملوك العظام من أسرة "تشو". وفي ضوء ذلك، كان يردد دائماً بأنـه لا يكتب الجديد، وإنما كان ينقل الأفكار ولا ينشـئها إذ قـال: "لقـد علمـت وأعلموني إياه دون أن أضع فيه من عندي، لقد كنـت أمينـاً للقدمـاء وقـد أجبتهم"(١). لكنه في المجال الديني، قام بإحداث إضافات جديدة علـى الفكـر الديني الصيني، عندما قال بأن السماء تحب، إضافة إلى الأضحيات التي يقـوم بها الناس، التقيد بالسلوك الأخلاقي الفاضل وبالحكم الجيد الصـالح. وتـأتي إضافات كونفوشيوس الفكرية حول تأكيده على ضرورة إتمـام الأضحيـات والتقيد ببقية الطقوس الدينية التقليدية المتوارثة، كجزء مـن حيـاة "الإنسـان الماجد" وباعتبارها مطلوبة من السماء لتكون تأكيداً على ضـرورة الـترابط الديني ما بين فكره والتقاليد السابقة.

---

(١) ميرسيا إيلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية- مرجع سابق- ص:٢٥.

وهكذا تحولت تعاليم "كونفوشيوس" عند أكثرية الصينيين، لأن تصبح قناعات دينية متكاملة. ومن خلال تقويم الوظيفة الشعائرية للسلوك العام، دشّن كونفوشيوس طريقة جديدة، من خلال تبيانه الضرورة من أجل إحياء المحيط الديني، وإمكانية قيام الإنسان والمجتمع بعمل دوري ناشط في المجال الإجتماعي والسياسي.

كان تركيز كونفوشيوس في البحث داخل أعماق النفس الإنسانية، للإستدلال على البعث الذاتي للسعادة والتقيد بالمبادىء الخلقية، دليلاً على عمق تفكيره الموضوعي العقلاني؛ وفي الوقت نفسه كان دليلاً على تركيزه على أهمية دور الفرد في القيام بإصلاح الأسرة والمجتمع.

ومن هذه المنطلقات المتعلقة بالفرد وبالأخلاق، توصّل كونفوشيوس إلى صياغة فكره السياسي، القائم على مبدأ الطاعة في الأسرة وفي المجتمع السياسي. ومن هذا الإيمان السياسي، كان قول كونفوشيوس بأن السلطة تستمد شرعيتها من الشعب؛ وبأن على الحاكم الإستماع إلى الشعب، لأن الشعب يعبر عن إرادة السماء.

كانت هذه الأفكار جديدة على المجال الفكري وعلى القناعات السياسية، ولقد تحوّلت مع الزمن لكي تصبح أساساً للفكر السياسي على مدى تاريخ الصين بكامله. وقام من بعده، المعلم الثاني منشيوس بتطوير فكرة أن الشعب يعبر عن إرادة السماء، وتوصل بذلك إلى القول بحق الشعب في الثورة؛ وهو الأمر الذي لم تعرفه المجتمعات السياسية، إلا بعد مراحل طويلة من التجربة والممارسة السياسية الحرة والديمقراطية، ولم يجرِ أساساً تداوله في الفكر والممارسة السياسية إلا في العصور الحديثة في الدول الأوروبية المتقدمة، لا سيما في القرن الثامن عشر، بعد الثورة التحررية الأميركية والثورة الديمقراطية الفرنسية.

وهكذا كان كونفوشيوس من أوائل الذين أبدعوا في الفكر الصيني؛ فكـــان له الدور الفاعل في التكوين الفكري والثقافي، ليس فقط فـــي الصيـــن، وإنمـــا أيضاً في المناطق المجاورة لها على امتداد واسع وصولاً إلى اليابان.

الفصل الثاني

منشيوس Mencius (Mengzi)

حفلت الفترة اللاحقة للمفكريْن الكبيريْن "لاو تزو" و"كونفوشيوس"، بظهور مفكرين كبار كوّنوا المدارس الفكرية المتعددة التي عرفت بـ"المئة مدرسة". ولكن يبقى تأثير كونفوشيوس كبيراً على الفكر الصيني؛ لأن فكره كان قد تشكل إلى حد بعيد من الثوابت الفكرية، المستمدة مباشرة من القناعات العامة السائدة، والقائمة على العادات والتقاليد والمفاهيم المتوارثة. لذلك كان الفكر الكونفوشيوسي حاضراً دائماً لإمكانية تجديده بأثواب عديدة، محتفظاً دوماً بعناصره الأساسية ذات الصدى الشعبي والمقبولة من العامة من الناس ومن المثقفين أو المتعلمين الصينيين. ولقد ظهر مفكرون كثيرون رددوا أفكار كونفوشيوس بقوالب مختلفة، إلا أن أهم المفكرين الذين أغنوا التراث الكونفوشيوسي والصيني القديم، هو المفكر الكونفوشيوسي الكبير ومعلم الكونفوشيوسية الثاني: "منشيوس".

المبحث الأول

حياة ونوازع منشيوس

يُعتبر منشيوس من كبار فلاسفة الفترة المعروفة بعصر الدول المتحاربة (٤٠٣-٢٢١ ق.م.) وهي المرحلة الذهبية للفلسفة الصينية. كما يُعد منشيوس من كبار المفكرين الذين اتبعوا فلسفة كونفوشيوس، ولهذا يلقّبه الصينيون بـ"المعلم الثاني"؛ لا سيما وأنه عمل على تطوير فكر كونفوشيوس الأخلاقي المثالي، ودافع عنه أمام هجمات الفلسفات المناهضة له، مثال فلسفة اللذة عند "يانغ تشو" وفلسفة المنفعة عند "مو تزو".

أ- حياة منشيوس

لا تحدد المراجع التاريخية الصينية تاريخاً معيناً لولادة منشيوس ولوفاته. إلا أن المؤرخين اللاحقين تمكنوا، من خلال دراسة الحقب المتتابعة، من التوصل إلى الاعتقاد بأنه عاش في الفترة ما بين سنتي ٣٧٢ و٢٨٩ ق.م. أو ما بين ٣٧٠ و٢٩٠ ق.م. كما يعتقد بعض المؤرخين الآخرين بأن ولادته كانت في حدود العام ٣٩٠ ق.م. ويحددون وفاته في العام ٣٠٥ ق.م.

وُلد منشيوس في ولاية صغيرة (تُعرف الآن بـ"شانتونغ") متاخمة لولاية "لو" التي وُلد فيها "كونفوشيوس" في شمال شرقي الصين، من أسرة "مانغ" العريقة. وبموجب أمر امبراطوري، تغيّر اسم مولده من "مانغ-كو" إلى "مانغ-تزو" (Mengzi) أي "مانغ المعلم". حرّف اليسوعيون اللاتينيون اسم "مانغ-تزو" إلى "منشيوس" (Mencius) في اللاتينية؛ كما كانوا قد حوّلوا "كونغ-فو تزو" (Kong-fuzi) إلى كونفوشيوس.

تروي الحكايات بأن والد "منشيوس" قد توفي وهو في الثالثة من عمره، مثل حالة "كونفوشيوس". فتولّت والدته تربيته على الجدّ والمثابرة وعلى الدرس والتحصيل. وبعدما تزوج "منشيوس"، قاوم بشدة رغبته في الطلاق من زوجته، كما قاوم كثيراً رغبة والدته العجوز بتركها والسفر إلى الولايات الأخرى، من أجل اللحاق بالأمراء والملوك لنشر آرائه وأفكاره في كيفية إصلاح أمور الإنسان والمجتمع. ولقد نفّذ حلمه ملبياً رغبة والدته وذهب إلى ولاية "تشي"، حيث حاول أن يقوّم أميرها "شوان". وبعد اقتناعه بأن الأمير لا يعبأ بالفكر الذي كان يحضه على الأخذ به، بدأ منشيوس مرحلة طويلة من التطواف ما بين الإمارات المختلفة، من أجل الوصول إلى شغل منصب رفيع، يستطيع من خلاله، تنفيذ مبادئه وأفكاره؛ إذ كان يقول: "أصلح ما في عقل الأمير من خطأ، فإنك إن قوّمت الأمير، إستقرت شئون الدولة"(١).

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص:٧٩.

ب- نوازع منشيوس

فشل منشيوس، كما كونفوشيوس من قبله، في الحصول على منصب رفيع يحقق له طموحاته، لا سيما وأن الصين في مرحلته، كانت تمرّ في أصعب الظروف خلال حروبها الإقطاعية، إلى أن سيطرت سبع ممالك على سائر الإمارات والممالك الأخرى، وذلك قبل أن تقضي إمارة "تشي" على كل خصومها وتنشيء الأمبراطورية الموحدة للصين سنة ٢٢١ ق.م. وفي تلك المرحلة، كان الملوك يعملون للحصول على أكبر قدر من السلطة التي لا يمكن نيلها إلا وفق سيطرة مفهوم السلطة الملكية المطلقة. لذلك لم يكن أحد من الأمراء أو الملوك مستعداً لقبول أية نصيحة تُبعده عن الرغبة في توسيع ملكه والعمل على تقوية سلطاته. وهذا ما حصل فعلاً لمنشيوس عندما عاد للعمل عند الأمير "شوان" حاكم "تشي"، ونصحه بضرورة العمل من أجل السلام في حرب تورط فيها؛ حيث قام الأمير مباشرة بإقالته من منصبه. وعندما لم يجد منشيوس أميراً او ملكاً ينفذ حلمه في الإصلاح، فضّل في النهاية الإبتعاد عن الإهتمام بالسياسة، وحصر همه في تعليم مريديه، ووضع كتاباً أورد فيه فكره من خلال عرضه أحاديثه مع الأمراء والملوك.

عمل منشيوس في مجال الإهتمامات الفكرية، على التعمّق والتوسّع والتجديد في فكر كونفوشيوس، كما عمل بالمقابل على دحض المدارس الفكرية المناهضة لمبادىء وأفكار كونفوشيوس، مثل مدرسة "مو تزو". إلا أنه ومن خلال النقاش العقلي والفكري، تأثر كثيراً بطبيعة الحال، بأفكار هذه المدارس إيجاباً أو سلباً، سواء أكان بقبول بعضها أم بالبحث عن أفكار مستحدثة لدحضها. لذلك تظهر أفكاره وكأنها تستحضر دائماً فكر أستاذه كونفوشيوس، كما تستحضر فكر مناوئيه من أمثال "لاو تزو" و "مو تزو". فهو من جهة يؤكد على أفكار كونفوشيوس؛ ومن جهة أخرى يعارض، بشكل ظاهر أو مبطّن، لبّ توجّه فلسفة لاو تزو وفلسفة مو تزو. ويظهر أن همه الكبير في كل تدريسه، كان العمل على تأكيد وتوضيح أفكار معلمه الكبير؛ لذا

اعتبره الصينيون "المعلم الثاني" للكونفوشيوسية. وكان كتابه المعروف باسم "مصنفات منشيوس" من أهم الكتب الفلسفية الصينية القديمة، بل حتى يمكن اعتبار هذا الكتاب من أهم الكتب الفكرية للعصور القديمة، إذ إن أصالته ودوره الفكري يماثل إلى حد بعيد كتابات معاصره الإغريقي الفيلسوف الكبير أفلاطون.

جـ- طموحات منشيوس

عندما ساءت الأوضاع إلى درجة كبيرة نتيجة الحروب المستمرة في مرحلة عصر الدول المتحاربة، ونتيجة التغير الكبير في الوضع الإقتصادي والاجتماعي والسياسي للولايات الصينية المختلفة، خشي منشيوس، كبقية المفكرين، من النتائج الوخيمة لهذه الأوضاع؛ لذلك حاول أن يعمل على تنفيذ مبادئه القائلة بضرورة إصلاح الأوضاع عن طريق رسم الحياة الصالحة، وذلك من خلال تولية أخيار الناس مقاليد الحكم؛ فإما أن يتولى الفلاسفة شؤون الحكم، على حد قوله، أو أن يصبح الحكّام فلاسفة؛ وهذا القول شبيه بما كان يقوله أفلاطون. ولن يتمكن الحكّام من إصلاح الحكم، باعتقاد منشيوس، إلا عن طريق العودة إلى التقاليد والتقيد بالأخلاق الفاضلة والإعتماد على فكرة إصلاح الفرد والأسرة، لأن بهما، يتحقق إصلاح المجتمع ككل. وإذا لم يتمكن الحكام من التحوّل إلى حكماء أفاضل، فكان يرى بأن عليهم التخلّي عن إدارة شؤون الحكم، إلى الرجال الأفاضل المتسلحين بالعلم والمعرفة، وليس قطعاً إلى النبلاء غير المتعلمين. لذلك قاوم منشيوس بشدة دعوة جزار الجنوب الهمجي الذي عمل على إنشاء ديكتاتورية الفقراء والصنّاع، بحيث يكون الفعلة هم الحكّام؛ وكان الكثيرون من متعلمي الصين قد تحمّسوا لهذه الدعوة؛ لذلك شدّد منشيوس قائلاً: "إن الحكومة يجب أن يتولاها المتعلمون". وكان يرى بأن العلماء والناس الأفاضل هم النبلاء الحقيقيون الذين تفوق أهميتهم أهمية الأمراء والملوك؛ لأنهم لا يهتمون بالمراكز والثراء، وقال في هذا الصدد: "يختلف النبيل في عرف السماء عن ذلك النوع من الرجال الذي اصطلح

الناس على إطلاق لقب النبيل عليه. فالنبيل في الحياة الدنيا، دوق أو وزير أو ضابط عظيم، لكن النبيل في عرف السماء: المحسن، العادل، صاحب المبدأ السياسي، المخلص الذي تطيب نفسه بفعل الخير. لن يغير الترف من طباع النبيل، ولن تفتنه المظاهر الخدّاعة عن مبادئه. فإذا شغل منصباً خطيراً؛ إلتمس السبيل لتنفيذ مبادئه، لا للإستمتاع المجرد بأطايب الحياة"(١).

ركّز منشيوس في كتاباته على الرجل النبيل الذي رأى فيه الرجل الحقيقي الفاضل، الذي يصلُ إلى مرتبة السماء، وقد وصفه منشيوس قائلاً:" إن ما يُطلق عليه الرجل الحقيقي، هو الذي يقطن أوسع بيت تحت السماء ويتبوأ المراكز الوسطية الصحيحة ويسير على أعظم درب في البلاد. وعندما يحقق طموحاته ورغباته الذاتية، يسير مع عامة الشعب على ذلك الدرب، وعندما يخفق في تحقيق طموحاته، فإنه يتمسك بمبادئه الذاتية بصورة منفردة، ولا تجعله الثروة والجاه ماجناً ومبذراً، ولا يجعله الفقر والبؤس يغير عزيمته وإرادته، و لا يمكن أن تجعله القوة والسلطات يستسلم"(٢).

انتشرت بين الناس في الصين، انطلاقاً من هذه الآراء والأفكار الدائرة حول المتعلمين والرجال الأفاضل المتميزين عن رجال الطبقة الأرستقراطية، فكرة مفادها بأن الملوك الأبطال الأسطوريين القدماء، كان قد جرى إختيارهم لمراكزهم وفقاً لكفاءاتهم الشخصية وليس وفق حقهم الوراثي في الحكم. وقد عمد "منشيوس" في أكثر كتاباته إلى التمييز الواضح ما بين رجال العلم والنبلاء؛ بشكل أعطى فيه المتعلمين دوراً مميزاً وأهمية كبيرة تفوق أهمية الحكّام الذين هم على رأس الطبقات النبيلة. كما كان قد أكد على أهمية دور المعلمين الذين رأى فيهم أهمية أكبر من أهمية الحكّام أنفسهم، إذ قال: "علاقة الحاكم بأستاذه كعلاقته بأبيه أو بأخيه الأكبر، فهو أعلى من الحاكم منزلة ولا يمكن أن يكون مجرد واحد من رعاياه"(٣).

---

(١) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص:٩٧.
(٢) وو بن: الصينيون المعاصرون- مرجع سابق- ص: ١٢٩.
(٣) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص:٩٨.

ويستذكر منشيوس تاريخ الصين القديم، فيرى أن الفلاسفة أو المعلمين الكبار لم يكونوا ليستقبلوا الأمراء والملوك، إلا بعد إظهار هؤلاء جلال الاحترام والتقدير للفلاسفة والمعلمين. كما أكد منشيوس على واجب تقديم الحكّام لكل ما يلزم لتأمين العيش اللائق للفلاسفة، وذلك عن طريق المنح والهدايا اللائقة المصحوبة بالإحترام الكامل، وبدون أي إحراج للفلاسفة، حتى لا تدفعهم هذه الهدايا والمنح إلى شكر مانحيها. لذلك رفض منشيوس هدية كبير وزراء ولاية "تشي"، لأنه أرسلها مع موفد خاص، ولم يحضرها هو شخصياً، إذ رأى في ذلك ابتعاداً عن واجب اللياقة وعدم تقدير منزلته كعالم.

المبحث الثاني

منهج منشيوس الفكري وفلسفته

يمكن تلخيص توجّه "منشيوس" الفكري بالقول بأنه كان، على غرار أستاذه كونفوشيوس، يبتعد كل البعد عن الأبحاث المتعلقة بما وراء الطبيعة ويركز في أبحاثه على العالم الإجتماعي الموضوعي، بحيث تغيب عنها دراسة المنطق أو ما يتعلق منها بنظريات المعرفة. فالغاية الأساسية عنده، هي الإهتمام بالوسائل المؤدية إلى الحياة الصالحة، والدعوة إلى تولي الحكماء شؤون السلطة. وكانت فلسفته تنطلق من المبدأ القائل بأن طبيعة الإنسان مجبولة على الخير؛ وبأن السوء الذي يظهر عند الإنسان، إنما هو مكتسب نتيجة فساد الحكام. فحين يصلح الحكم بتولي الأخيار شؤون الحكم، فإن الناس، كل الناس، يعودون إلى طبيعتهم الخيّرة الفاضلة. وكان يرى بأن فساد الأوضاع في الولايات المختلفة في الصين، إنما مرجعه إلى أن من يتولى شؤون الحكم فيها، هم حكّام سيئون، ولا يهتمون بعمل الخير أو بالسعي إلى نشره. لذلك كان يرى بأن سوء الحكام في الولايات الصينية، كان السبب وراء ظهور الطباع السيئة المكتسبة عند الناس. ومن هنا، كان يعتبر بأنه لا مناص من إعادة الناس إلى أصالتهم الخيّرة، إلا بإيجاد الحكّام الصالحين المسلحين بالفضيلة والمتبعين أساليب السلف الصالح من الملوك الحكماء

الأسطوريين القدماء. ولقد كانت هذه الأفكار عن الحكم والحكّام السبب في نبذ الحكّام له؛ لأنهم وجدوا فيه رجلاً مناهضاً لغاياتهم السلطوية وعـــاملاً علـــى إضعاف سلطانهم.

تميّز منشيوس بتشدده في الدفاع عن آرائه وآراء أستاذه، بشكل أدى إلـــى صرامة أسلوبه النقاشي، الذي أبعده عن البحث عن الحقيقة المجردة، التي كان يجد نفسه متملكاً منها تماماً. لذلك عمل بشدة على نقض المدارس الأخـــرى، وعلى تأكيد آرائه، والدفاع عن معتقداته؛ وعمل بصورة متواصلة على إقنـــاع الناس بصحة معتقداته وبضرورة العمل بموجبها لاقتناعه الكامل بصدقها.

عُرف عن الصينيين القدماء والمعاصرين بأنهم يعشقون تاريخهم القديـــم ويتلذّذون بسماع الروايات المختلفة عَن الأباطرة والحكّام الأســطوريين؛ لـــذا كثُرت الكتابات التاريخية الملفّقة التي وجد فيها منشيوس، ضرراً بليغاً لما كان يراه من ضرورة اتباع ما اختطه السلف التاريخي الصالح. فهو كـــان يـــرى، كأستاذه كونفوشيوس، ضرورة تقليد العظماء التاريخيين، بما انتـــهجوه مـــن أخلاق فاضلة، وبما وضعوه من تقاليد محـــددة للسـلوك والآداب الحميـدة. فاختلاق المؤلفات عن التاريخ القديم، كان يُشكل بالنسبة له إساءة كبيرة لمنحاه ولمنحى أستاذه كونفوشيوس؛ لذلك نادى بضرورة تحرّي البحث عن الحقـــائق التاريخية وقال: "خير ألا يكون هناك تاريخ، من الإعتقاد الأعمـــى بكـل مـــا يذكره التاريخ"(١).

أ- الطبيعة البشرية الخيّرة عند منشيوس

كان منشيوس من أوائل المفكرين الذين بحثوا في التكوين النفسي للإنسان، وذلك للوصول إلى الإجابة الصحيحة عن التســاؤل حـــول طبيعـــة الإنســـان الفطرية. فكان التساؤل: هل الإنسان بطبعه صالحاً وخيّراً؟ أم تـــراه طالحـــاً وشريراً بفطرته؟ وكان من الطبيعي والمنطقي أن تتطلب الإجابة عـــن هـــذا

(١) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين- مرجع سابق- ص:٩٦.

التساؤل، البحث في التكوين النفسي للإنسان، أي تحليل النفس البشرية ومعرفة المؤثرات أو الدوافع الكامنة وراء سلوك الإنسان، أو بمعنى آخر، دراسة الدوافع المؤدية إلى سلوك معين والإمتناع عن سلوك آخر، وذلك للوصول إلى تبني وجهة نظر معينة حول النزعة الأساسية عند الإنسان. فكان أن أخذ منشيوس بالبحث في التكوين النفسي الفطري للإنسان؛ ووصل إلى الإقتناع والدفاع عن هذه القناعة القائلة بأن الإنسان خيّر بطبعه، لأن نزعة الخير متأصلة فيه؛ وهي نزعة طبيعية فطرية ملازمة له. ولكن منشيوس رأى أنه، وإن كانت هذه النزعة فطرية، إلا أنه يجب تنميتها عند الإنسان؛ لأنه يوجد في داخل نفس الإنسان، جانبان مختلفان يؤثران على ميل الإنسان إما نحو القوة وإما نحو الضعف. فالجانب الأول وهو الجانب القوي، هو الذي يدفع بالإنسان نحو الكمال في الشخصية وفي الحصول على الخصال الكريمة التي تجعل منه إنساناً؛ وهو ينتج عن تحكّم العقل وهو العنصر البشري المهم فيه. أما الجانب الثاني المعاكس وهو الجانب الضعيف، فهو لا يبعد الإنسان كثيراً عن الحيوان، وهو الجانب الذي يدعو إلى الإستسلام أمام النزوات والشهوات النابعة من تحكّم الحواس والغرائز، كما هو الحال عند الحيوان. وسيطرة هذا الجانب الضعيف هي التي تمثل حالة تحكم الجانب الحيواني أو الوحشي عند الإنسان، وقد قال منشيوس في ذلك: "أولئك الذين يتبعون الجانب القوي من ذاتيتهم، يصبحون أقوياء، وأولئك الذين يتبعون الجانب الضعيف من ذاتيتهم، يغدون ضعافاً"(١).

يرى منشيوس بأن الميزة الأساسية التي تميز الإنسان عن الحيوان هي ملكيته للعقل؛ إذ إن الإنسان يشارك الحيوان في امتلاك الحواس، غير أن الحواس لا تفكر؛ لأن التفكير منحصر في الطاقة الذهنية الموجودة عند الإنسان، وهي التي تمنحه القدرة على الحكم والتحكم في كل شيء. فإذا ابتعد

---

(١) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق– ص:١٠٤.

الإنسان عن التفكير، فقد الحكم الصحيح؛ لذلك قال: "العقل عطية السماء لنا، فعلى الإنسان تشييد دعائم الجانب النبيل من كيانه، وعندئذ يعجز جانبه الخسيس عن التحكم في قياده، فيصبح المرء عظيماً"(١).

إذن رأى منشيوس أنه ما دام الإنسان يمتلك العقل، فإن فطرته أو غريزته ستوجهه نحو الجانب القوي من نفسه؛ وبذلك يكون الإنسان بطبعه متجهاً نحو الخير، لأن "الطبيعة البشرية تتبع الخير مثلما ينشد الماء المستوى الأوطأ". وما دامت نفس الإنسان مكونة من الجانب القوي والضعيف، فإن العمل يجب أن يتوجّه نحو تنمية وتقوية الجانب القوي، والسيطرة على الجانب الضعيف المتمثل بالرغبات والشهوات والعواطف. ومنشيوس لا يفكر في القضاء على الشهوات والرغبات والعواطف، لأنه يجدها متأصلة أيضاً في نفس الإنسان؛ فالإنسان بالنسبة إلى منشيوس ومن خلال فهمه للتكوين النفسي، مكون من طبيعتين أطلق عليهما اسم "الطبيعة العاطفية" و"الكفايات الفكرية". وقال بأنه حين تتوحد الكفايات الفكرية، يستطيع الإنسان السيطرة على "الطبيعة العاطفية"؛ وتبرز بذلك الطاقات الإنسانية الأخلاقية الخيرة. أما إذا حصل العكس وتماسكت عناصر الطبيعة العاطفية وتشتت قوى "الكفايات الفكرية"، فإن "الطبيعة العاطفية" هي التي تسيطر؛ ويفقد الإنسان بذلك توازنه، ويعجز عن تحقيق غاياته الخيّرة.

لذلك دعا منشيوس إلى ضرورة سيطرة الإنسان على العواطف التي قد ينبعث منها الخير، فيما لو تمكن الإنسان من السيطرة عليها، عن طريق قيادة الكفايات الفكرية. وإذا كانت نفس الإنسان مكوّنة من الجانبين القوي والضعيف؛ فإنه من خلال تحكم الجانب القوي، يتمكن الإنسان من الوصول إلى تحقيق غاياته وتأكيدها، ليس فقط عن طريق تحكم الجانب الفطري الغريزي عند الإنسان ووجود "بدايات الفضائل" حسب تعبير منشيوس، وإنما

---

(١) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

أيضاً عن طريق العمل على تنميتها وترقيتها نحو الكمال الخلقي. وهذا الكمال الخلقي لا يتم سوى عن طريق تواصل الإنسان في القيام بالأعمال الطيبة الخيرة حتى تصبح عنده عادة وطبعاً، أي يصبح هناك تطابق ما بين الطبع الفكري والتطبع المكتسب للطيبة والخير اللذين يغتنيان على الدوام بالتجربة اليومية للسلوك الطيب. وكان منشيوس يرفض بذلك مقولة مدرسة مو تزو الداعية إلى التخلص من العواطف والرغبات؛ ليقول مؤكداً في المقابل، بأن الإنسان المسلح بالعلم وبالأخلاق الكريمة، قادر على التحكم بأسوأ الظروف وبأحلك الأيام.

يظهر في كلام منشيوس حول سيطرة العقل على العواطف، التشابه الكبير بينه وبين أرسطو في التمييز والتفريق بين العقل والعاطفة، وفي ضرورة سيادة العقل على العواطف والأحاسيس من دون القضاء عليها؛ لأن الإنسان يتكوّن من العنصرين معاً، أي من الفكر والعاطفة.

ب- التكوين الفطري للنفس الإنسانية

كان منشيوس من أوائل المفكرين الذين بحثوا في التكوين الفطري للإنسان، من خلال تحليل النفس البشرية؛ ووصل بالتالي إلى التأكيد على أن نزعة الخير متأصلة في الإنسان، باعتبارها نزعة طبيعية فطرية. ولقد وافق منشيوس أستاذه كونفوشيوس في التأكيد على طيبة القلب الإنساني، القائمة على المحبة الخيّرة أو المتميزة بالحنان الإنساني أي الـ "جين"، التي هي في حقيقتها أمر واقع وأساس؛ إذ منها تنبع الفضيلة كما ينبثق الخير. ذلك أن "الطبيعة البشرية تتبع الخير، مثلما ينشد الماء المستوى الأوطأ". والناس جميعاً تتحكم فيهم مشاعر فطرية أصيلة تدفعهم نحو الخير. ففي نفس الإنسان الفطرية، هناك أربع بدايات مسؤولة عن توجه الإنسان نحو الخير، إذا ما تدعمت من الجانب القوي للكفايات الفكرية. وهذه البدايات الأربع هي: "الحب والعدالة واللياقة والحكمة على التوالي". وهي موجودة داخل نفس الإنسان ولم تأته من الخارج؛ إذ قال: "إنها لم تغرز في الناس من الخارج، لكننا زودنا بها،

هذا ما تبديه الحقائق"(١). وهذه البدايات الأربع تتجلى من خلال وصفه بأن "للناس جميعاً شعوراً أصيلاً بالعطف وانفعالاً بالحياء والإشمئزاز، وتأثراً بالمراعاة، والإمتثال، وحساسية تجاه الصواب والخطأ"(٢).

يظهر من كتابات منشيوس، بأنه أعطى أهمية كبرى لـ"الجين" وهي طيبة القلب الإنساني، مثلما أعطاها من قبله أيضاً أستاذه كونفوشيوس؛ إذ اعتبر بأن الـ"جين" هي في الوقت نفسه دعامة المجتمع الصالح، ذلك أن "الشعور بالعطف بداية الحنان الإنساني (الشفقة أو العطف أي الـ"جيـن" (Jen) هي البداية الأولى المتمثلة بالحب والعطف والمغفرة)، والشعور بالخجل والأنفة بداية القسط (الشعور بالخجل أي جذر الـ"يي" (Yi) وهي البداية الثانية)، وشعور التواضع والإذعان بداية الإحتشام (التوقير أو اللياقة أي بداية الـ"لي" (Li) وهي البداية الثالثة)، وإدراك الصواب والخطأ بداية الحكمة (الحكمة الأخلاقية أي الـ"شيه" (Chih) وهي البداية الرابعة). ويستحوز المرء على هذه البدايات الأربع، تماماً مثلما لديه أربعة أطراف. وإذا كان كل امرىء يستحوز- بالسليقة- على هذه البدايات الأربع، فإنه يجب عليه العمل على إنماء فعالياتها"(٣).

١- البداية الأولى الـ"جين" Jen: وهي تكمن في شعور الإنسان للعطف والشفقة (Compassion) التي هي بداية الـ"جين" والتي يعتبرها منشيوس بداية الرحمة؛ وهي أساساً الحنان الإنساني المتأصل في نفس كل إنسان، بشكل فطري غريزي لا دخل للإرادة فيه، لأنها من صنع الطبيعة نفسها. ويقول منشيوس: "افترض أن انساناً يرى فجأة، طفلاً صغيراً يوشك أن يسقط في بئر. لا شك أنه ينتاب هذا الإنسان-على الفور-شعور بالفزع والشفقة. ولا ينبعث هذا الشعور نتيجة لـلرغبة في الإفادة من كرم والدي الطفل، أو لينال مديح

---

(١) فؤاد محمد شبل: المرجع السابق- ص:٩٩.

(٢) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق- ص: ١٠٣-١٠٤.

الجيران والأصدقاء، إن هذا الشعور لا يعدو إلا أن يكون نتيجة عطف غريزي مما أسبغته الطبيعة على كل إنسان عادي"(١).

٢- البداية الثانية الـ"يي" Yi: وهي الشعور بالخجل (Vergogne) وبداية الحكمة والإستقامة، وهي تظهر عند الإنسان لدى إتيانه بعمل معين؛ فكل إنسان يسرق إنساناً آخر ويؤدي إلى موته، لا بد وأن يشعر بالخجل والندم؛ إلا أن لفضيلة الإستقامة الـ"يي" عند "منشيوس" دوراً أكبر وأهمّ، مما كان قد أعطاها إياه "كونفوشيوس". لأن منشيوس رأى في الإستقامة، المفتاح الفضي في تنمية طيبة القلب الإنسانية الخيّرة ورعايتها. ويعود تأكيد "منشيوس" على دور الإستقامة أي الـ"يي"، إلى تمييزه ما بين الخير والصواب. فطيبة القلب الانسانية أي الـ"جين"، تشير إلى الخير الذي هو أساس الطبيعة الإنسانية؛ أما الإستقامة الـ"يي"، فهي تُشير إلى صواب الفعل الإنساني. وهذا التمييز عند "منشيوس" ضروري جداً لأن الـ"جين"، وهي طيبة القلب الإنسانية الخـيّرة، موجودة بالفطرة عند كل إنسان، ولكن ليس كل البشر يتصرفون تماماً كما توُجب الإستقامة الـ"يي". والإنسان الفاضل الحكيم هو من يتصرف بموجب هذه الإستقامة الـ"يي" لتحقيق ما تستوجبه وتطلبه طيبة القلب الـ"جين".

٣- البداية الثالثة الـ"لي" Li: وهي الشعور بالتواضع والإذعان (Modestie) وبداية "التوقير والإحتشام"؛ كما أكد منشيوس على أنها مجمل قواعد اللياقة والآداب الإجتماعية الضرورية والأساسية في مهمة تنمية النوازع الخيّرة للحنان الإنساني الـ"جين". ويمكن إدراك حقيقة التوقير في الـ"لي"، لدى رؤية الأطفال وهم يوقّرون تلقائياً وطبيعياً آباءهم، كما لدى رؤية جميع الناس وهم يوقّرون الأشخاص الأسمى أو كبار السن، ويكنّون لهم كل الإحترام والتقدير. ورأى منشيوس بأن نقطة الإنطلاق إلى الخير، هي في ولاء الأبناء للآباء الـ"هسياو"، حيث تكمن فضيلة توقير العائلة واحترامها ووجوب طاعة الكبار.

---

(١) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق- ص: ١٠٠.

٤- البداية الرابعة الـ"شيه" Chih: وهي معرفة الخطأ والصواب (sens de juste) وهي بداية الحكمة الأخلاقية. وكان منشيوس يرى أن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الصواب والخطأ، وهذا أساس فضيلة الـ "شيه" "Chih" أي الحكمة الأخلاقية التي تميز بين الصواب والخطأ. وهي فضيلة تنبعث من داخل ذهن الإنسان، عند تأمّله أفكاره حول الطابع الصائب أو الخاطىء للأفعال التي يقوم بها. إذ قال منشيوس:"كفاية الإنسان الفطرية هي الكفاية الكامنة في ذاته والتي لا يكتسبها بالتعلّم، ومعرفة الإنسان الفطرية هي المعرفة الكامنة في ذاته والتي لا ينالها بإمعان الفكر المجرد"(١). وبالتالي، فإنه كان يعتقد بأن عند كل إنسان أفكاراً فطرية متأصلة عن الصواب والخطأ. فالبشر أخلاقيون بفطرتهم، لذلك فإنهم يعرفون الخطأ والصواب، كما يحسّون بالشفقة والتوقير والتواضع، ويعرفون الشعور بالخجل، ولذلك فهم يستطيعون التمييز بين الخطأ والصواب. وهكذا أكد منشيوس بأن الناس يملكون الحكم الأخلاقي، مثلما يتميزون بالشخصية الأخلاقية كما قال: "إن اتجاه الفطرة البشرية لفعل الخير، مثل ماء ينصب منحدراً. وليس ثمة إنسان لا ينحو إلى فعل الخير، وليس هناك ماء لا ينصب منحدراً. وقد تتحكم في الماء بوسيلة ما، ثم تصبّه على جسمك وقد تحوّل مجراه. ولكن هل هذه هي طبيعة الماء؟ إن تغيُّر طبيعته يرجع إلى الإستعانة بقوة الظروف. وبالمثل؛ قد يُدفَع الإنسان إلى ارتكاب الشر، لكن يُجافي هذا فطرته الأصيلة"(٢). كما قال أيضاً: "للناس جميعاً شعور أصيل بالعطف وانفعال بالحياء والإشمئزاز، وتأثر بالمراعاة، والإمتثال، وحساسية تجاه الصواب والخطأ"(٣).

---

(١) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق-ص: ١١٩.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١١٦.

(٣) نفس المرجع السابق- ص:٩٩.

جـ- أسباب وجود الشر

ردّد منشيوس أنه "لا يوجد إنسان يخلو من الإحساس بالشفقة أو الشعور بالخجل أو الميل لمجاملة الغير، أو إدراك الخطأ والصواب. إن شعور الشفقة بداية الرحمة، وشعور الخجل بداية الحكمة. وإذا كانت هذه البدايات الأربع تتوافر داخل ذاتية كل فرد؛ يعني تقاعسه عن ممارستها، تدمير ذاته. دع كل إنسان يوسع نطاق هذه البدايات الكائنة في صميم ذاته، فإنها ستتدفق عندئذ مثل النبع الذي أُزيلت الحواجز التي كانت تحول دون تدفقه الطبيعي، وتتوهج مثل اللهب المشتعل"(١).

إذن يوجد عند منشيوس أربع بدايات وهي: الحب والعدالة واللياقة والحكمة على التوالي. ويرى منشيوس بأن هذه البدايات "لم تُغرز في الناس من الخارج، لكننا زُودنا بها، وهذا ما تُبديه الحقائق". ولذلك فإن الاحساس بالخجل، وحب المجاملة، والميل إلى توقير الناس وإدراك الخطأ، عناصر فطرية عند الإنسان. ولكن منشيوس يتساءل لماذا هناك الخير والشر؟ وإذا كان الإنسان بفطرته خيّراً، فلماذا إذاً يُوجد أناس أشرار؟ أي كيف يمكن أي يفسَّر وجود الشر في العالم؟

يُرجع "منشيوس" وجود الشر إلى ثلاثة أسباب وهي:

السبب الأول: هو الظروف الخارجية المؤثرة على الإنسان والنابعة من تأثير البيئة الإجتماعية والثقافية السائدة؛ إذ بالرغم من أن الإنسان يتجه فطرياً ناحية الخير، إلا أن الظروف التي يعيشها تؤثر على قناعاته وسلوكه، مما قد يبعده عنه؛ ويقول منشيوس في ذلك: "إذا ما بذر إنسان حبوباً متماثلة في أماكن مختلفة: فما يُزرع منها بأرض خصبة وتتوافر له المياه، يُثمر محصولاً وفيراً؛ وما يُزرع في أرض رديئة أو لا يحصل على كفايته من الماء، ينتج غلّة سيئة. وبالمثل، يختلف بعض الناس عن البعض الآخر بفعل البيئة التي

(١) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق: ص: ١١٨-١١٩.

ينشأون فيها"(١). ولهذا كان منشيوس يؤكد على ضرورة توفير البيئة الصالحة، لتنشئة الناس التنشئة الصالحة الفاضلة؛ لأنه كان يرى بأن الناس يتسامون بأخلاقهم الفاضلة، عن طريق مخالطة الناس الأفاضل. لذلك طالب الحكّام بتوفير البيئة الصالحة لإيجاد المواطنين الصالحين. لأن المجتمع والثقافة السائدة هما المسؤولان برأيه عن أعمال الناس، سواء أكانت صالحة أم طالحة.

السبب الثاني: هو الإرادة عند الإنسان، إذ أكد منشيوس على أن إرادة الشخص الدافعة لفعل الشر ولكبت النفس عن فعل الخير، هي السبب الكامن وراء فعل الشر والإبتعاد عن الخير؛ ذلك أن الشر يرجع إلى تخلي الإنسان عن الجانب البشري من روحه، وسيطرة الجانب الآخر الوحشي منها. ومرد ذلك يعود إلى عجز إرادة الفرد عن السيطرة على النفس، فيتجه الإنسان إلى فعل الشر. ويقول منشيوس في ذلك: "إبحث عما تريده تجد ما تريد؛ واهمل البحث عما تريد، فلن تجد ما تريد. ويختلف الأفراد بعضهم عن بعض وفقاً لما يبذلونه من سعي وجهد في الحياة"(٢). أي أن منشيوس كان يرى بأن الرغبة عند الإنسان هي القوة الدافعة إلى العمل وإلى حصول الإنسان على ما يريده؛ فإذا أراد الخير والصواب وجدهما، وإذا أراد الشر والخطأ لقيهما؛ فالإرادة والرغبة هنا هما السبب في كل ما يحصل.

السبب الثالث: هو غياب حكم العقل القائم على المعرفة؛ إذ إن المعرفة القائمة على التعليم أي التهذيب الخلقي، هي التي تغذي المشاعر والحواس عند الإنسان؛ وبالإفتقار إليها، يتكوّن السبب والمسؤولية عن أفعال الإنسان الشر لدى الإنسان، بالرغم من حسن نيته، وبالرغم من وجود الرغبة بعدم القيام بهذه الأفعال غير السليمة. وسبب قيام الإنسان بأعمال الشر يعود إلى عدم

---

(١) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق- ص: ١٠٣.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١٠٠.

قدرته أو معرفته كيفية اتخاذ القرار الصائب؛ فالمعرفة باستخدام العقل، هـي التي تؤمن للإنسان الفكر الصائب وتدفعه إلى العمل بموجبه. فالإنسان الحكيم هو من يستخدم العقل والفكر في تقدير الأمور تقديراً سليماً، ويقول "منشيوس" في هذا الصدد: "العقل عطيّة السماء لنا، فعلى الإنسان تشييد دعـائم الجـانب النبيل من كيانه، وعندئذٍ يعجز جانبه الخسيس عن التحكم في قياده، فيصبـح المرء عظيماً"(١). إذن السبب الثالث لوجود الشر يكمن فـي عـدم اسـتخدام المعرفة القائمة على الحكم السليم للعقل.

إذن، إن البيئة الإجتماعية والإرادة والمعرفة هي الأسباب الدافعة، بـرأي منشيوس، إلى فعل الخير الموجود داخل نفس الإنسان أو إلـى فعـل الشـر المدفوع إليه دفعاً. ولكي تكون الإجابات عن هذه التساؤلات حول الخير والشر كافية، بحث "منشيوس" في أعماق النفس الإنسانية، محاولاً التأكيد، من خـلال رؤية وتحليل نفسي للإنسان، على الترابط المتين ما بين الأخلاق المنبثقة مـن النفس وعلاقة النفس بالجسد. وحين أعلن منشيوس صراحة عن اقتناعه بـأن الإنسان أخلاقي بطبعه، منطلقاً بذلك من قناعته بصلاح الفطرة البشرية، فـإن تعبير "صلاح" أو "صالح" عنده ،كما عند أستاذه كونفوشيوس، كان يقصد به ما يراه متوافقاً مع الطبيعة البشرية. فالطعام الجيد المغذي صالح، برأيـه؛ أمـا الطعام الذي يُسبب ألماً معوياً أو تسمماً، فهو غير صالح. كما رأى بأن نظامـاً يفرض ثلاث ساعات نوم يومياً على الإنسان، هو نظام غـير صـالح لأنـه يتعارض مع صحة الجسد، التي تفرضها طبيعته البشرية. إذن، كان منشـيوس يقصد بكلمة الصالح، كل ما هو متوافق مع الطبيعة البشرية، أي كل ما يحقـق راحة الإنسان وسعادته.

كان منشيوس يردّد دائماً بأن الإنسان يعثر على الفضائل وينمّيها بـالبحث عنها داخل ذاته، عن طريق التعليم أي التهذيب الخلقي؛ بمعنى أن الإنسـان،

---

(١) فؤاد محمد شبل: المرجع السابق- ص: ١٠٤.

وإن كان مجبولاً بفطرته على الأخلاق الفاضلة الصالحة، يتوجب عليه العمل الدؤوب من أجل استنبات وتنمية الفضائل الخيّرة المجبول عليها؛ إذ بالعمل وبالإرادة الطيبة وبالسلوك المتبع في الحياة العملية الصعبة، يتمكّن الإنسان من الوصول إلى الإرتقاء الخلقي، وذلك عبر اتباعه الطريق المستقيم الـ"لي"، حتى تصبح عنده متطابقة ومنسجمة ومتوافقة مع المحبة الخيّرة أو الحنان الانساني الـ "جين". لذلك دعا "منشيوس" الحكّام إلى جعل التعليم عاماً وإلزمياً؛ لأنه رأى فيه أصلح أساس لنشر الحضارة وتقدمها؛ إذ مهما كانت القوانين صالحة، فإن "القوانين الطيبة لا تعادل كسب الناس بالتعليم الطيب"(١).

المبحث الثالث

فكر منشيوس السياسي

كان توجّه الفكر السياسي السائد في الصين قبل "منشيوس"، ينصبّ حول التأكيد على دور الطبقة النبيلة وكيفية حماية مصالحها ودعوتها إلى الإصلاح والنظر بعين العطف إلى العامة من الناس. وكان كونفوشيوس، بنظرته الطبقية إلى المجتمع، واستناداً إلى فهمه للإنسان الفاضل، قد أكد على أهمية الطبقة النبيلة ودورها القيادي في تنمية الأخلاق الفاضلة والتقيّد بالسلوك الفاضل للوصول إلى النظام الإجتماعي الأفضل الذي يحقق خير الناس وسعادتهم، وذلك من دون البحث في الغايات الأبعد من النظام الأخلاقي. أي أنه نظر إلى النظام الأخلاقي كغاية ووسيلة في الوقت نفسه، وليس وسيلة لغاية أو لغايات أبعد. وربما كان مرجع ذلك عائداً لتسليمه بواقعة الإنقسام الطبقي والإيمان بسيطرة الطبقة النبيلة، دون النظر إلى مصالح العامة من الناس، إلا بالنظرة ذات النزعة الأبوية العطوف على الناس؛ مع التأكيد على أن نظرة

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٨١.

كونفوشيوس إلى الطبقة النبيلة لم تعد تنبني على العامل الوراثي، وإنما على التكوين الطبقي القائم على العلم والقيم الأخلاقية الفاضلة، من خلال تصوره للإنسان الفاضل أو الماجد أو المميز.

أما منشيوس، فقد توجه بفكره السياسي والإقتصادي، بعد المآسي التي حملتها مرحلة الدول المتحاربة وتأثره بنزعة الفكر النفعي، إلى الدعوة إلى إقامة النظام السياسي والإقتصادي على أساس تحقيق المنفعة العامة للشعب، والعمل على تحقيق الإزدهار عن طريق الخطط الإقتصادية، كما بدعوة الحكام إلى أن يتقاسموا والشعب السراء والضراء. وإذا لم يفعل الحكام ذلك وأهملوا هذه الغايات ولم يوجدوا الخطط الهادفة إلى الإزدهار، بل على العكس استعملوا أساليب توصل إلى موت الناس جوعاً؛ فإن ذلك يجعل من الحاكم برأيه، "مجرد قاتل". فالحاكم الصالح هو من يشن الحرب على الفقر والجهل، لأنهما منشأ الجرائم واضطراب النظام.

إذن رأى منشيوس، انطلاقاً من مفاهيم البدايات الأربع التي تدفع الإنسان فطرياً أوغريزياً إلى فعل الخير، أن الحاكم أيضاً تدفعه هذه البدايات في قيادته الدولة. فمن خلال سيطرة عوامل الخير، يتحقق برأيه، الإزدهار والهدف المثالي للدولة. فالشفقة وهي منطلق البداية الأولى من الشعور بالعطف والحنان الإنساني والحب، كانت في الأيام الغابرة هي المسيطرة عند الأباطرة الأسطوريين. إذ قال منشيوس: "يستحوز جميع الناس على شعور الشفقة. وكان للملوك القدامى هذا الشعور بالشفقة، فاتسم حكمهم بالحنو والشفقة على الناس. فإذا كانت الحكومة الشفيقة يديرها قلب عامر بالحنان، ففي وسع القائم على تلك الحكومة، إدارة امبراطورية بأسرها، إدارة مثالية"(١).

---

(١) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق: ص: ١١٨.

أ- النظام الملكي العادل وثقة الشعب بالحكام

ميّز منشيوس في فكره السياسي بشكل واضح ما بين الملك العادل المثالي، والحاكم الإقطاعي الظالم الذي يستخدم القوة لفرض سلطانه. وهو بالرغم من انتقاده للحكام، ناهض الدعوة إلى الإشتراكية أو الفوضوية أو الديمقراطية التي نادى بها جزار الجنوب الذي دعا إلى ديكتاتورية الفقراء والصنّاع؛ إلا أنه دعا بالمقابل، إلى حكومة المتعلمين المثقفين المتميزين عن الأرستقراطيين الوراثيين، وذلك في ظل نظام حكم ملكي قائم على العدالة الإجتماعية والإقتصادية. وكان يرى في هذه العدالة ضمانة حصول الشعب على حقوقه التي هي أوجب واجبات الحاكم؛ خاصة وأن السماء حارسة الشعب وهي التي تبدي استياءها وغضبها عندما ترى معاناة الناس. وغيرة منشيوس على العدالة بين الناس وعلى ضرورة تحقيق الإزدهار للدولة، كان يقابلها تأكيده على أن سلطان الملوك لا يقوم إلا على ثقة العامة من الناس ومحبتهم له؛ لذلك قال: "ضاع سلطان الملوك لفقدانهم محبة شعوبهم. مناط الفوز بالسلطان العريض اكتساب محبة الشعب. وسبيل اكتساب محبة الشعب أن يقاسمه الحاكم السراء والضراء، وأن يفعل ما يحبه الشعب وينأى عن إرتكاب ما يكرهه. ينجذب الشعب إلى الحاكم الفاضل مثلما ينحدر الماء إلى الأرض الواطئة، وتعشق الوحوش الفلوات"(١). وكان منشيوس يؤكد على أن الشعب هو الأساس في الدولة، وهو الغاية وهو الوسيلة وهو دعامة الدولة، إذ قال صراحة: "الشعب دعامة الدولة، ويأتي بعده الأرض والإنتاج، ويأتي الحاكم آخر القائمة"(٢). فالدولة تقوم أولاً برأيه، على الشعب، إذ قال "يستند ثراء الدولة على ثلاثة عوامل: الشعب، الأرض، الإدارة الصالحة".

وقال منشيوس بشأن الملوك الفاسدين، بأنه قد يحدث أن يسيطر على

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص:١٢٠.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١٢١.

السلطة، بعض الملوك الذين لا أخلاق لهم، ويستخدموا أسوأ إدارة لشؤون الحكم ولا يهتموا بالشعب وبتحقيق الإزدهار في الدولة. ولكن يؤكد منشيوس بأن هؤلاء الملوك لا يحوزون أبداً على محبة الشعب، وقال بهذا الخصوص: "يسيطر رجال، لا أخلاق لهم، على الممالك، ولكنهم أعجز من أن يسيطروا على قلوب الناس"(١).

كان منشيوس ينظر باهتمام كبير إلى دور الملوك أو الحكّام، في تسيير شؤون الدولة، والعمل على تحقيق الازدهار لها وتحقيق السعادة لشعبها. لذلك كان ينظر نظرة فيها الكثير من الحتمية في تقييد الحكّام وفي تغييرهم عند الضرورة، حتى وصل الأمر به إلى حد القول بقتل الملك الذي لا يقوم بما يُفترض القيام به. ويظهر هذا واضحاً في إجابته حين سأله أحد الملوك، إذا كان من حق أحد رعايا الملك قتله، فكان جوابه: "إن الذي ينتهك حرمات الفضائل البشرية يدعى قاطع طريق، والذي يثلم العدالة يدعى وغداً، ومن كان قاطع طريق أو وغداً، لا يصلح لتسلّم زمام الملك، إذ يصبح مجرد فرد عادي: عضو فاسد في المجتمع ينبغي بتره"(٢).

١- **حكم الملك المثالي:** كان تأييد منشيوس للنظام الملكي ورفضه النظم الأخرى، كالنظام الإقطاعي أو الشعبي، يقوم على اعتبار أن الحكم الشعبي يتطلب تعليم الشعب كله، لتأمين نجاح الحكم؛ في حين أن نجاح النظام الملكي لا يتطلب سوى تعليم وتثقيف شخص واحدٍ وهو الملك؛ لذلك قال: "أصلح ما في عقل الأمير من خطأ، فإنك إن قوّمت الأمير إستقرّت شئون الدولة". وهو بهذا القول، يلمح إلى حكم "الملك المثالي" ويرفض فكرة الزعيم الإقطاعي؛ إذ كان يرى بأن إصلاح الأوضاع يجري باتباع أحد أمرين يقضيان، إما بتحول الحكّام إلى حكماء أو فلاسفة، وإما بتحول الفلاسفة إلى أن يصبحوا حكّاماً.

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق: ص: ١٢٠.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١١٠.

وهكذا تصوّر منشيوس بأن الحاكم المثالي يستطيع وضع النظم الكفيلة برعاية مصالح العامة من الناس، مما يجعل منهم قابلين مختارين لحكمه، بدل القوة العسكرية التي يستعملها الحاكم الاقطاعي. وحين كان "منشيوس" يرفض الحكم الإقطاعي، فإنه لم يكن يدعو إلى إزالة الإقطاع؛ وإنما كان يطلب من كل مراتب الحكم المختلفة والمتعددة، التقيد بمصالح الشعب، من أجل كسب تأييد الفلاحين، لذلك قال: "الشعب أهم عامل من عوامل قيام الدولة ووجودها، تفوق أهميته الأرض والإنتاج بما لا يقاس... ويأتي الحاكم في آخر القائمة المتضمنة عوامل قيام الدولة. وبالتالي، فإن ظفر الحاكم بتأييد الفلاحين يجعل منه امبراطوراً، في حين أن توفيقه في نيل تأييد الأمبراطور، يحيله إلى حاكم إقطاعي ليس إلا، وحصوله على تأييد الحاكم الإقطاعي ينيله منصباً رئيسياً"(١).

كان منشيوس يدعو إلى قيام حكومة المتعلمين، أي أن يعهد الحكّام إلى الموظفين الدارسين والملمّين بفن الإدارة، بشؤون الحكم، من دون النظر إلى الطبقة التي يتحدرون منها. كما كان يدعو إلى إمتناع الحكّام عن التدخل في شؤون الإدارة لجهلهم بها. وإذا كان منشيوس قد دعا إلى تعيين الموظفين المتعلمين من العامة من الناس، إلا أنه اكد على أولوية تعيين أبناء النبلاء في هذه الوظائف، إذا كانوا حائزين على الأهلية التعليمية الكافية. وفي المقابل، دعا الحكام إلى الإهتمام بالتعليم والإبتعاد عن عمل الإدارة، ونصحهم بأن يهتموا بنشر التعليم ويعملوا على رعاية الأخلاق الفاضلة، وذلك قبل الإهتمام بالقوانين وتطبيقها؛ ومن هنا جاء قوله بأن "القوانين الطيبة لا تعادل كسب الناس بالتعليم الطيب".

٢- **دور الوزراء:** أكد منشيوس في نقاشه حول الأسس والمبادىء التي تقوم عليها الدولة، على ضرورة كبح جماح الحاكم الضال، عن طريق

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٠٨.

الوزراء؛ أي أنه أعطى الوزراء دوراً كبيراً في مراقبة الحكّام، إلى جانب مشاركتهم في تسيير شؤون الدولة وإدارتها. فإذا كان الوزراء لا تربطهم بالملك قرابة النسب، فعليهم أن يعترضوا على تصرفاته ويحتجّوا عليها؛ فإن لم يستمع إليهم، فعليهم الإستقالة من مناصبهم. أما إذا كان الوزراء من أقارب الملك ولم يستمع إلى نصائحهم؛ ففي هذه الحالة، يعطي "منشيوس" هؤلاء الوزراء حق عزل الحاكم عن المُلك؛ وهو يقول في ذلك بصريح العبارة: "إذا كان الملك يرتكب أغلاطاً شنيعة وجب عليهم أن يعارضوه، فإذا لم يستمع إليهم بعد أن يفعلوا هذا مرة بعد مرة وجب عليهم أن يخلعوه..."(١).

ب- الأخلاق وصلاح الدولة

أكد منشيوس في دراسته للدولة والأسس التي تقوم عليها، أن الدولة لا تقوم إلا على أساس التقيّد بالأخلاق القائمة على احترام التقاليد التي تعطي الأسرة الأهمية الكبيرة. فالفكر السياسي عند كونفوشيوس ومنشيوس يؤكد بأن صلاح المجتمع يتم عبر إتباع ما اختطه الملوك العظام "ياو" و"شون" من مبادىء أخلاقية فاضلة، ومن آداب سلوك اجتماعية قويمة، ومن أهمها احترام العائلة ودورها في قيام الدول، ويقول منشيوس: "في الناس عادة الحديث عن الدنيا والدولة. وفي الواقع، الدولة أساس العالم، والعائلة أساس الدولة، والفرد أساس العائلة". وهنا يظهر الإهتمام الكبير بدور الأسرة، كما بالفرد الذي يشكل أساس العائلة التي تكوّن بدورها الدعامة الأساسية للدولة.

إذن ركّز منشيوس، مثل المعلم الأول كونفوشيوس، على دور الأخلاق الكريمة في الأسرة والمجتمع وفي تسيير شؤون الدولة؛ لأن الأخلاق هي المعيار وهي الأساس في بناء الأسرة والمجتمع والدولة. لذلك دعا منشيوس الحكام إلى التسلّح بالأخلاق الكريمة، فقال: "بتوافر الأخلاق الكريمة، فازت الأسرات الملكية الثلاث بالأمبراطورية (ويقصد هنا بهذه الأسرات التاريخية:

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٨٢.

هسيا وشانغ وتشو) وبسبب الإفتقار إليها، فقدنها. تنهض الدول وتسقط لنفس السبب. إذا تجرّد الأمبراطور من الخلق الكريم، يغدو عاجزاً عن المحافظة على البحار الأربعة، ويعجز الحاكم الإقطاعي عن صون دولته، ولا يقدر الوزير على المحافظة عن كيان عائلته، ولا يستطيع الفرد وقاية جثمانه. إن الناس يمقتون التدمير، لكنهم-مع ذلك-ينحرفون عن الخلق الكريم، مثلهم مثل ذلك الذي يكره تناول النبيذ لكنه يندفع لشربه"(١).

كما أكد منشيوس على أهمية الخير والصلاح المجبولين بالنفس الإنسانية، الهادفين إلى توجيه كل الناس، بمن فيهم الحاكم، نحو الأعمال الفاضلة. وكان يناقض في ذلك، مفكري مدرسة المنفعة الذين ركزوا على وجود مبدأ النفع والمصلحة وراء أي سلوك يسلكه أي إنسان؛ لأنهم رأوا بأن وراء عمل الإنسان دائماً، هناك رغبة في الكسب. ولذلك انتقد منشيوس المفكر "سونغ كانغ" عندما قال بإمكانية اكتساب الملوك إلى جانب السلام، بعد تأكيده لهم بأن الحرب لا تؤدي إلى الكسب بل إلى الخسارة؛ فردّ منشيوس على ذلك بقوله: "إن غرضك شريف، ولكن منطقك غير سليم. ذلك بأنك إذا اتخذت الكسب أساساً لحجتك واستطعت أن تقنع بها ملوك "تشين" و"تشي"، وأعجب هؤلاء الملوك بفكرة الكسب فأمروا بوقف حركات جيوشهم، فإن كل المتّصلين بهؤلاء الجيوش سيفرحون بوقف (القتال)، وسيجدون أعظم السرور في (السعي وراء الكسب). فنرى الوزراء يخدمون الملك جرياً وراء الكسب الذي حبّب إليهم، والأبناء يخدمون آباءهم، والأخوة الصغار يخدمون الكبار من إخوتهم، لهذا السبب عينه، ونتيجة هذا أن الملك والوزراء، والأب والإبن، والأخ الأكبر والأصغر ينسون كلهم بواعث الخير والصلاح، ويوجهون أعمالهم كلها نحو الكسب المحبّب إليهم العزيز عليهم. ولم يوجد قط (مجتمع) كهذا إلا كان مآله الخراب"(٢).

---

(١) فؤاد محمد شبل- مرجع سابق- ص: ١١٩- ١٢٠.

(٢) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٨١- ٨٢.

جـ- مبدأ "تفويض السماء" وحق الثورة

عندما كان منشيوس يدعو للنظام الملكي القائم على سلطان المتعلمين، فإنه كان يرفض مبدأ حصر وراثة العرش بالأبناء؛ وهذا الرأي مطابق للذي كان قد قاله كونفوشيوس سابقاً. وكان يحتكم في فكرته تلك، إلى الروايات التاريخية التي تحدثت عن كيفية تولية الأمبراطور "ياو" وزيره "شون" ليكون خليفة له بدلاً عن إبنه، لأنه وجد فيه الكفاءة لتولي شؤون الحكم. وفي هذا الخصوص، كان "منشيوس" يردّد الفكرة القديمة القائلة بأن الحاكم يحكم بموجب تفويض من السماء؛ وبأن عليه التقيد بالمبادىء الصالحة، وإلا انقضى تفويض السماء له. وكان يدعو الملك حين بلوغه سن الشيخوخة، إلى أن يختار وريثاً* للحكم من الحكماء الأصغر سناً، ويجعل منه مساعداً له؛ فإن أثبت جدارته، طلب موافقة الشعب عليه؛ فإن وافق الشعب، فمعنى ذلك رضاء السماء لأنها هي التي أوحت للملك بالإختيار السليم؛ ذلك أن "السماء ترى ما يراه الشعب وتستمع إلى خفقات قلبه". وإذا لم يقم الملوك بهذا الإختيار، فسيؤدي ذلك إلى وصول حكّام يفتقرون إلى الخبرة وإلى رضى الشعب، مما يمنع المنافع عن هذا الشعب ويؤدي إلى غضبه.

إذن آمن منشيوس، كأستاذه كونفوشيوس، بالمبدأ القائل بـ"تفويض السماء"؛ وهو المبدأ المتمثل بخضوع الحاكم لأوامر السماء المتجلّية بالأخلاق الفاضلة التي أضاف إليها منشيوس فكرة أو واجب تحقيق المنفعة العامة للشعب. وهو يقول بأنه حين لا يقوم الحاكم بما يستوجبه التفويض السماوي، تحلّ حالة حق تغيير الحاكم وانتقال تفويض الحكم إلى شخص آخر.

(*) هذا الكلام عن اختيار وريث للحكم، شبيه بنظام التبني الذي أخذت به الأمبراطورية الرومانية، وهو النظام الذي كان يختار فيه الأمبراطور مساعداً له ليكون وريثاً من بعده على رأس السلطة، فيدربّه بعد أخذ موافقة مجلس الشيوخ على هذا الإختيار.

كان منشيوس يرى، في تحقيق الإزدهار وسعادة الشعب، أولى مهام الحاكم؛ لأن الناس يشكلون أهم عنصر من عناصر المجتمع، في حين أن الملك يعادل أقل هذه العناصر شأناً. لذلك كان من حق الناس، أن يخلعوا الحكّام العاجزين عن تحقيق الصالح العام وسعادة الشعب، أو أن يخلعوا أولئك الحكّام السيئين. وتظهر هذه الفكرة بشكل جليّ عند "منشيوس"، حين أسرَّ إليه أحد الملوك بقوله أنه لا يستطيع منع المجاعة عن الناس، فما كان من منشيوس إلا أن أجابه بأنه إن لم يستطع، فعليه أن يعتزل المُلك.

د- مبدأ المعاملة بالمثل والعلاقة التبادلية

أكد كونفوشيوس على مبدأ المعاملة بالمثل أو مبدأ المبادلة، من خلال قوله: "الفضيلة الكاملة ألا تفعل بغيرك ما لا تحب أن يُفعل بك"، وكذلك بقوله: "لا ترتكب في حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون في حقك". أي أن على الإنسان أن يقابل الإحسان بالإحسان، والإساءة بطلب إحقاق العدالة. وتطوّرت هذه الآراء والمبادىء مع منشيوس، حتى وصل به الأمر إلى أن يدعو إلى تطبيقها في مجال الحكم والإدارة، كما في مجال الحكام والمحكومين. فإذا أحسن الحاكم إدارة الدولة، بادله الشعب كما الوزراء بالمحبة والخضوع؛ أما إذا أساء الحكم، بادله الشعب بالكره والثورة، كما بادله الوزراء بالمقابل بالنصح والإعتراض، حتى يمكن اعتباره عدواً.

إذن وجد منشيوس أن العلاقات القائمة ما بين الحاكم والمحكومين، يجب أن تكون تبادلية. ورأى أن هذه العلاقات التبادلية تظهر في أوضح صورها، في تلك القائمة ما بين الحاكم ووزرائه؛ إذ يقول منشيوس: "إذا ما نظر الحاكم إلى وزرائه كما لو كانوا يديه وقدميه، وجُب أن ينظروا إليه على اعتبار أنه معدتهم وقلبهم. فإذا اعتبرهم كلاباً وخيولاً، وجب أن ينظروا إليه كرجل عادي. فإن نظر إليهم أنهم وسخ وكلأ، وجُب أن يعتبروه لصاً وعدواً"(١).

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١١١.

ميّز منشيوس بين علاقة الحكّام والمحكومين في الحكومة الصالحة والحكومة السيئة. فحين يكون الحكّام صالحين، تتأمّن العلاقة التبادليّة الطيّبة بين الحكّام والشعب، وتتأمّن بذلك الثقة المتبادلة والقوة المعنوية للشعب؛ أما في حالة الحكومة السيّئة، فإن الوضع يختلف تماماً. وعندما يقارن منشيوس ما بين حالتيْ الحكومة الصالحة والحكومة السيئة، يجد بأنه "عندما تسود العالم حكومة صالحة، يخضع المفضول للفاضل، ويذعن الأقل صلاحية للأصلح. فإن سيطرت على العالم حكومة سيئة، يتحكّم الأقوى في الأضعف. وبينما تقوم الحكومة الصالحة على التعاون المتبادل بين الحكّام والمحكومين- تعاوناً أساسه تقسيم العمل تقسيماً مثمراً- ينبعث من الحكومة السيئة صراع ينشب بين الحكّام والمحكومين"(١).

هـ- موقف منشيوس من الحرب

كان منشيوس في مناقشته الحروب، يندّد بها وخاصة منها تلك التي كانت سائدة في زمانه. وكان يُظهر كرهه وبغضه لها، لأنه كان يرى فيها جريمة. وكتب يقول في الحرب: "من الناس من يقول إني بارع في تنظيم الجند، وإني ماهر في إدارة المعارك. وأولئك هم كبار المجرمين"(٢). لكنه بالرغم من مناهضته للحروب إجمالاً، فقد كان يؤيد ما كان يسمّيه بالحروب العادلة؛ وهي الحروب التي يضطر فيها الحكّام للدفاع عن دولهم، وإن كان يؤكد على عدم ضرورتها. وبرغم تأييده للحرب الدفاعية، إلا أنه كان يردد بأن "ليس ثمة حرب عادلة". ويظهر موقف "منشيوس" في هذا الشأن، عندما طلب منه أحد الملوك النصيحة من أجل الإنتقام من هزائمه التي ألحقها به جيرانه؛ فأجابه منشيوس بأن إلتزام الملك بالقيم الفاضلة والأهداف النبيلة ستوصله حتماً إلى النجاح في مهامه؛ وقد قال منشيوس في ذلك: "إذا كنتم جلالتكم تتيحون للشعب

---

(١) فؤاد محمد شبل- المرجع السابق- ص: ١١.

(٢) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٨٢.

حكومة خيّرة- تهوّن العقبات وتخفّف وطأة الغرامات المالية، تُخفّض الضرائب، وبفضل تشجيعها يُقبل الناس على حرث الحقول حرثاً عميقاً واستئصال الحشائش الضارة، وبفضل تشجيعها يهيم سليمو الأجسام بالإنتفاع بفراغهم في بث الصلاح والصدق والأمانة في نفوسهم، يقومون- في منازلهم- على خدمة آبائهم وإخوتهم الكبار، ويتحمّسون- في الخارج- لإطاعة رؤسائهم ومن هم أسن منهم- إذا تم ذلك كله، يُصبح في قدرة شعبكم- بفضل قيادتكم ولا شيء في أيديه سوى العصي التي يصنعونها بأنفسهم- أن يهزم جنوداً يرتدون دروعاً قوية ويتزودون بأسلحة حادة"(١). ويتبيّن من كلام منشيوس هذا، أهمية الدور الذي كان يعطيه للعلاقة التبادلية الطّيبة ما بين الملك والشعب؛ وهي العلاقة التي تؤمن القوة للدولة، حيث تظهر الروح المعنوية الكبيرة عند الشعب، ويتحول الناس شبه العزّل من السلاح إلى قوة ضاربة قادرة على الإنتصار على أقوى الجيوش المسلحة بأفضل السلاح؛ وبالتالي يَسهل تحقيق الأهداف المشتركة للملك وللناس معاً.

و- فكر منشيوس الإقتصادي

ربط منشيوس بين العدالة الإجتماعية والإقتصادية عندما تحدث عن الإستقامة والعدالة الـ"يي". أي أنه نظر إلى القيم الخلقية نظرةً واقعيةً تهتم بالعامة من الناس، وذلك من خلال الربط بين مجمل عناصر المجالين الإجتماعي والإقتصادي. وحوّل منشيوس الـ"جين" المتعلقة بأخلاق الطبقة الأرستقراطية إلى الـ"مين" المتعلقة بالناس العاديين؛ وهنا استطاع أن يربط القضايا والقيم الأخلاقية بالواقع المادي المعيش فيه أي بالمجال الإقتصادي. وهو حين رأى بأن من أولى مهمات الحكام تأمين الإزدهار وسعادة الشعب، فقد أوجب عليهم أن يكون هدفهم "توفير ضرورات الحياة بكميات كافية"(٢)؛

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١١٢.

(٢) ميرسيا إيلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية- مرجع سابق- ص: ٢٩١.

لا سيما وأنه كان يربط ما بين الجسد والنفس أو ما بين الواقع الحياتي والذهني؛ لذلك قال: "فالذهن الثابت بلا معيشة ثابتة، أمر مستحيل"(١). كما قال أيضاً: "لا يُنتظر من شعب جائع، التزام الخلق القويم"(٢). وكذلك قال: "الأخلاق تبدأ حين تُملأ المعدة". لذلك أكد منشيوس على ضرورة اهتمام الحاكم بالأمور الحياتية للناس؛ لأنه بذلك يكون قد أكد بشكل واضح على أهمية دور الإقتصاد السياسي في تسيير أمور السلطة الناجحة؛ وفي ذلك قال منشيوس: "فأجدر بالحاكم الأريب أن يُنَظّم معيشة شعبه ويتأكد من أن أفراده يحصلون على معاشهم بما يكفيهم هم وأزواجهم وأولادهم ووالديهم. وعلى الحاكم أن يعمل على كفالة الطعام لشعبه في السنين السّمان والسنين العجاف على السواء. فإذا ما توافرت للناس احتياجاتهم الماديّة، وجدت أوامر الحاكم لهم بسلوك طريق الفضيلة والحق، صدىً في نفوسهم. وفي ظل كفالة الإحتياجات المادية، يتوافر للناس الفراغ الذي يتيح لهم تنمية مداركهم والإستزادة من المعرفة، وإلا صرفتهم مطالب حياتهم المادية عن سبيل الفضيلة وألقتْ بهم الحاجة إلى حمأة الجهالة والضلالة"(٣).

ولما كان منشيوس يرى بأن على الحكّام أن يوفّروا أسباب الرفاهية للشعب، فإنه كان يجد أن عليهم أن يضعوا الخطط الكفيلة لتحقيق هذه الغاية؛ كما أن عليهم أن يفرضوا الضرائب فقط على الأرض، وليس على ما تغلّه أو على ما يُقام عليها من منشآت. ورأى كذلك، أن على الحكّام إلغاء العوائد الجمركية. وأكد على ضرورة توزيع الأراضي على الأسر بعد مسحها، فهذا شرط برأيه، من شروط الحكم الصالح؛ فقد قال لأحد الملوك بأنه إذا رغب في الحكم الصالح، فإن عليه أن يبدأ أول خطوة، وهي إعادة مسح الأراضي الزراعية وإعادة توزيع الحقول على الأسر المختلفة.

---

(١) ميرسيا إيلياد: نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

(٢) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١١٤.

(٣) نفس المرجع السابق- ص: ١٢٠- ١٢١.

كما أنه دعا الحكام إلى ترك الحقول لعمل المزارعين، وإلى أن يقوم هؤلاء الحكام بتنظيم حفظ المياه ورعاية الغابات وتنظيم الصيد المائي، بشكل يُمنع فيه استعمال شباك الصيد الضيقة، من أجل حماية السمك الصغير. ودعا الحكام أيضاً إلى الحذر من قطع الغابات. ورأى أنه بفضل اتباع هذه التوجهات، "سيحيا الأحياء جيداً، وسيموت الأموات مع التقدير اللازم"(١). كما أكد في فكره الإقتصادي، على دعوة الحكام إلى العمل من أجل تأمين سعادة الناس وتأمين احتياجاتهم المادية؛ إذ قال لأحد الحكام: "اعطِ لكل عائلة خمس وحدات من الأرض مزروعة بشجر التوت، وأن لا تنقص ثياب الحرير على من بلغ الخمسين من عمره، واعطه الوسيلة لتربية الدجاج والكلاب والخنازير، وعلى أن لا ينقص أكل اللحم عن من بلغ السبعين. وإذا تركت له، مع مئة وحدة من الأرض، وقتاً للراحة لكي يزرعها، فإن عائلة من ثمانية أشخاص لن تعرف الجوع. عندما يلبس كبار السن الحرير ويأكلون اللحم ولا يتألم صغار الأسياد من الجوع أو البرد، لن تكون بذلك ملكاً حقيقياً، وإنما فلسوف تكونه"(٢).

وتأكيداً على اهتمامه بالربط ما بين المعالجات الإقتصادية والسياسية لحل المشاكل الإجتماعية والإقتصادية، دعا منشيوس الحكام إلى تشجيع قيام المشاريع القائمة على المشاركة في المشاريع الزراعية التي تجمع ما بين الخاص والعام والتي تعرف بالصينية باسم "جنغ" (Jing)؛ وقال بأن الأباطرة القدماء كانوا يقيمون مثل هذه المشاريع. وتقوم فكرة الـ"جنغ" على أساس تقسيم وحدة الأرض إلى تسعة حقول، بشكل تؤجر فيه ثمانية حقول إلى ثمانية عائلات، تزرع كل عائلة حقلها لمصلحتها الخاصة. أما الحقل التاسع الواقع وسط الحقول الثمانية، فتشارك العائلات الثمانية في زراعته ويعود ريعه للأمير.

---

(1) Encyclopédie Universallis(6): Paris 1993- p: 362.
(2) ibidem.

ربط منشيوس ما بين التعليم ومستوى تأمين الإحتياجات الإقتصادية؛ إذ أكد على ضرورة جعل التعليم عاماً وإلزامياً، وذلك من أجل رفع مستوى الشعب عن الإهتمام بمجرد الإحتياجات المادية البحتة. وهذه كانت أول دعوة تظهر في التاريخ لجهة القول بالتعليم العام الإلزامي؛ وذلك بالرغم من أن منشيوس رأى في أن مجرد تثقيف الحاكم وتقويمه بمفرده، يكفي بحد ذاته لاستقامة أمور المجتمع والدولة.

كما يظهر من كتابات منشيوس إيمانه بمبدأ تقسيم العمل الذي على أساسه يظهر نوع من التمايز الإجتماعي، فقد قال: "ثمة فريق يعمل بذهنه وآخر يعمل بقوة ساعده، فمن يعملون بعقولهم يحكمون الآخرين، ومن يشتغلون بسواعدهم يحكمهم الغير. ويتولى العاملون بسواعدهم إطعام العاملين بعقولهم... هذا مبدأ عالمي مقرر... وإذا لم يكن ثمة رجال يحظون بمنزلة أعلى، فلن يتوافر رجال لحكم سكان الريف، وإن خلت البلاد من الفلاحين، فلن يتوافر الفلاحون العاملون لإطعام الحكّام"(١).

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١١٠.

الخاتمة

إذن انطلق منشيوس في فكره الإجتماعي والسياسي من صلاح الفطرة البشرية القائلة بأن الإنسان خيّر بطبعه؛ إلا أنه دعا الإنسان إلى العمل على تنمية نوازع الخير، بالتثقيف والإرادة والصبر، للوصول إلى سيطرة الكفايات الفكرية العقلية على كفايات الطبيعة العاطفية. وهذه السيطرة العقلية على الطبيعة العاطفية لا تعني على الإطلاق كبتها، بل قيادتها وتوجيهها الوجهة الحسنة لتكون مبعث خير للإنسان. وهذا الخير للإنسان لا يتحقق برأي منشيوس، إلا بالتقيد بالمبادئ الخلقية الصالحة وبالسلوك القويم وبالتقاليد القديمة التي اختطها الصالحون الأولون. وبذلك، يُظهر منشيوس تمسكه الشديد بالمبادئ وبالتقاليد القديمة المأثورة الصالحة، على نحو أشد مما فعله أستاذه كونفوشيوس. لذلك كان تأثيره كبيراً على الفكر الفلسفي الكونفوشيوسي على مدار التاريخ الصيني، لما أتى به من إضافات رئيسية وهامة على فكر "كونفوشيوس"؛ إذ إن فهمه وشرحه لآراء كونفوشيوس، قد سيطر سيطرةً كبيرةً على كل الفكر الكونفوشيوسي.

تظهر إضافات منشيوس على الفكر الكونفوشيوسي في المجال السياسي، عبر تطويره فكرة تفويض السماء للملوك، إلى حد القول بحق الشعب في مقاومة الطغيان أي بحق الثورة. فضلاً عن ذلك، تبدو إضافات منشيوس بوضوح عبر توسيعه فكرة تقييد الحكّام بمبدأ تحقيق الرفاهية للشعب.

وهكذا فإن الأثر الفكري الكبير الذي قدّمه منشيوس، تجلّى في عملية ربط التقاليد الأخلاقية والآداب وسلوك الحكّام، بتحقيق غايات تتعلق بمصالح العامة من الناس وليس بطبقة معينة. فأمور الخير والصلاح لم تعد عند منشيوس، قواعد خلقية فاضلة فقط؛ بل أصبحت أيضاً مرتبطة ومحددة بغايات عامة، يتوجب على الحكّام اتباعها؛ وإلا حلّ بهم غضب السماء التي سرعان ما تُغير عندئذٍ تفويضها في حق الحكم، من خلال ثورة الشعب.

الفصل الثالث

هسون تزو Xunzi

مثلما تتم المقارنة ما بين أعمدة الفكر الفلسفي الإغريقي: سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م)، وأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)؛ فإنها تتم أيضاً ما بين هؤلاء وبين كبار الفلاسفة الصينيين الكونفوشيوسيين الثلاثة: كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م)، ومنشيوس (٣٧٢-٢٨٩ ق.م) وهسون تزو (٣٠٥-٢٣٥ ق.م). وهكذا يشبّه بعض المفكرين سقراط، موجّه الفلسفة الإغريقية، بكونفوشيوس رائد الفلسفة الصينية وواضع أسسها؛ فالإثنان اتبعا أسلوب الشفاهة في تدريسهما. كما يشبّه البعض أفلاطون (تلميذ سقراط) من حيث مركزه الفلسفي، بمنشيوس (المعلم الثاني للكونفوشيوسية)؛ ذلك أن منشيوس قام بتطوير الإتجاهات المثالية عند أستاذه، تماماً كما سبق لأفلاطون أن قام بتطوير الفلسفة المثالية عند أستاذه أيضاً، حتى تمكّن من الوصول إلى إيجاد نظرية المثل. وكذلك يشبّهون أرسطو- تلميذ أفلاطون وواضع أسس المنطق والمنهج الإستقرائي- بمفكر الكونفوشيوسية الثالث هسون تزو الذي أخذ بالإبتعاد عن المثالية والإتجاه نحو الوضعية العملية. فالمفكرون الكونفوشيوسيون الثلاثة ساهموا في وضع الفلسفة الكونفوشيوسية وتطويرها، بشكل غدت معه الفلسفة الأهم في كل تاريخ الصين حتى قيام النظام الشيوعي في العام ١٩٤٩. وأصبحت الكونفوشيوسية مع هسون تزو أقرب إلى الناحية العملية والواقعية في فهم الإنسان والمجتمع، وبالتالي في فهم العناصر المكونة للمجال السياسي.

المبحث الأول

حياة هسون تزو ومنهجه الفكري

إذا كان الفلاسفة الإغريق الثلاثة، سقراط وأفلاطون وأرسطو، يكوّنون ثالوثاً هاماً في تاريخ الفلسفة الإغريقية، فإن الفلاسفة الصينيين الثلاثة،

كونفوشيوس ومنشيوس وهسون تزو، يمثلون الثالوث الفلسفي الكونفوشيوسي الذي سيطر على كل الفكر الصيني القديم بل وحتى الحديث والمعاصر. ولكن عندما تجري المقارنة ما بين الثالوثين الكبيرين معاً، يتبيّن بأن المفكرين الإغريق الثلاثة قد تتابعوا في التلمذة كل واحد على يد أستاذه مباشرة؛ في حين أن المفكرين الصينيين الثلاثة الآخرين لم يعرف أحدهم الآخر. إذ كان سقراط أستاذاً لأفلاطون وصديقاً له؛ وكان الإثنان يتناقشان ويتحاوران معاً، حتى أن شخصية سقراط تبدو حاضرة في كل المحاورات التي وضعها أفلاطون وضمّنها آراءه الفلسفية. وكان أفلاطون بدوره، أستاذاً لأرسطو لمدة عشرين سنة؛ وكان يعتبره من أنبه تلامذته. أما المفكرون الصينيّون الثلاثة، فلم يتعرّف أحدهم على الآخر؛ لأن الفارق الزمني ما بين موت المعلم الأول كونفوشيوس وولادة المعلم الثاني منشيوس، يزيد على مئة سنة؛ وعند وفاة منشيوس، كان هسون تزو ما يزال يافعاً ولم يتعرّف به.

أ- حياة هسون تزو

وُلد هسون تزو حوالى سنة ٣٠٥ ق.م.* في مملكة "تشاو"، جنوب ولايتي "خوبي" و"شنسي" الحاليتين. تابع دراسته في مملكة "تشي" حيث حصل على شهرة واسعة وتولّى منصباً رفيعاً على يد ملك "تشي". ولما كانت قصور الملوك في تلك المرحلة، تغصّ بمفكري المدارس الفلسفية المختلفة، فقد دخلها هسون تزو، مجرياً معهم النقاش والجدال الذي أدى إلى أن يكيدوا له؛ وهذا ما اضطره إلى ترك مملكة "تشي" والذهاب إلى مملكة "تشيو" في جنوب الصين حيث حصل على منصب له في القضاء. ثم عُزل فيما بعد من منصبه الجديد، ليُعاد إليه ثانية بعد فترة من الزمن. وفي أواخر حياته، كرّس وقته للتدريس

* يختلف المؤرخون حول تحديد تاريخ ولادة هسون تزو كما حول سنة وفاته، ولكن الفروقات لا تتجاوز عموماً العشر سنوات ما بين مؤرخ وآخر. وأكثر التواريخ المحددة لسنة وفاته تدور ما بين سنوات ٢٣٨ و٢٣٥ ق.م.

مثل المعلميْن الأوليْن كونفوشيوس ومنشيوس، فاشتهر من بين تلامذته "هان تزو" (Han Feizi) أحد أهم مفكري المدرسة التشريعية (القانونية) القديمة؛ كما اشتهر من بينهم أيضاً "لي سسو" (Li Si) الوزير الأول الذي ساعد "تشي-هونغ-دي" في إنشاء الأمبراطورية الموحدة للدويلات الصينية سنة ٢٢١ ق.م؛ كما أنه هو الذي نصح الأمبراطور في سنة ٢١٣ ق.م. بعد توحيده الصين، بإحراق الكتب القديمة وفي مقدمتها كتب كونفوشيوس؛ وذلك لكي يقضي على سيطرة الأفكار التقليدية القديمة المقيّدة للحكّام، في نظره، والمانعة لتطوّر البلاد.

عاصر هسون تزو في أواخر حياته، حروب "تشي-هونغ-دي" الذي تمكّن من أن يضمّ إلى مملكة "تشي"، الدويلات المغلوبة، الواحدة تلو الأخرى؛ بيد أنه لم يعش حتى العام ٢٢١ق.م. ليشهد تحقيق قيام وحدة الأمبراطورية الصينية. وهكذا فقد عاصر مرحلة توسّع دولة "تشي" على حساب الدويلات الأخرى؛ وقد تمتعت هذه الدولة بسلطة مركزية قوية، شهد لها الجميع بالقوة والسلطان، حتى استطاعت بالنتيجة أن توحّد كامل بلاد الصين.

ب- منهج هسون تزو الفكري

ألّف هسون تزو كتاباً أطلق عليه اسمه، وقد ضمّنه مجمل آرائه وأفكاره. يتكوّن هذا الكتاب من اثنين وثلاثين فصلاً؛ وهو يتميّز بالتناسق والترابط، وذلك على نسق الكتابات التي بدأت تنتشر في تلك المرحلة.

أعجب هسون تزو بفكر كونفوشيوس، وبتمسّكه بمبدأ الفضيلة الذي كان يعتبره أساس المجتمع الصالح. إلا أنه انتقد منشيوس بسبب ميوله المثالية وآرائه الغامضة التي وجد فيها التناقض وعدم القدرة على الإجابة الصحيحة عما طرحه من مبادىء وأفكار. ولكن يظهر بشكل واضح بأن هسون تزو قد دافع عن تعاليم كونفوشيوس بمنهج أكثر عقلانية، وبنظرة واقعية لمشاكل الحياة الإجتماعية والسياسية، وذلك من زاوية تأويلية متزمّتة مختلفة عما كان قد اتبعه منشيوس في هذا الخصوص.

إن تزوّد هسون تزو بالمعرفة الكبيرة للفلسفات المختلفة السائدة في الصين في تلك المرحلة، هو الذي مكّنه، دون أدنى شك، من الدفاع عن الكونفوشيوسية بنظرة جديدة مختلفة بخاصة عن منشيوس؛ هذا بالإضافة إلى أن تزوّده بوسائل فكرية فنية واتباعه منهجية عالية، كان قد ساعده على دحض الفلسفات المناهضة. وهكذا استطاع هسون تزو أن يقوم بعرض الفكر الكونفوشيوسي عبر أبحاث فلسفية منظمة تنظيماً جديداً. لذلك اعتبر الكثيرون من المهتمين بالفكر الصيني بأن هسون تزو هو من أعظم الفلاسفة الذين عملوا على مناهضة الفكر الخرافي والسحر والشعوذة. فلقد كان يدعو باستمرار إلى استخدام العقل، بالاستناد إلى الأحكام التي تُمليها الطبيعة وفطرة الإنسان. وقد أخذ هسّون تزو بنوع من اللاأدرية المتطرّفة الرافضة للفكر الخرافي وبنزعة الشك في كل ما لا يؤكّده الواقع العملي، إذ قال: "حين يسير شخص في الظلام، يرى الحجر القابع على الأرض فيظنه نمراً رابضاً، ويرى مجموعة من الأشجار فيظنها رجالاً منتصبين؛ ذلك أن الظلام يغرّر ببصره... ولقد عاش في جنوب مصب نهر هسيا رجل يدعى «جوان شو-ليانج» وكان مخبولاً رعديداً، وذات ليلة خرج والقمر ساطع فأحنى رأسه ورأى ظلّه فظنّه شيطاناً يتعقبّه، ثم رفع بصره فرأى شعره فظنّه غولاً واقفاً، فاستدار وجرى هارباً... فكل من يقولون بوجود العفاريت والأشباح لا بدّ أنهم أصدروا حكمهم هذا حال تعرّضهم لفزع مفاجيء أو في وقت أخذتهم فيه الريبة والإضطراب، فذلك اعتقاد بوجود ما لا وجود له"(١). فهو يستخدم العقل وفق قواعد صارمة في البحث في الواقع المادي الذي يعيشه الإنسان، رافضاً ومبتعداً عن المقولات الماورائية التي كانت في خلفية البناء الفكري الصيني التقليدي القديم. ولكنه عارض وجود منهج للمنطق العلمي على منوال المنهج الذي عمل الموهيّون ومفكرو المدرسة القانونية على إيجاده.

---

(١) جوزيف نيدهام: مرجع سابق- ص: ١٤٥.

جـ- المعرفة والمصطلحات اللغوية

ناقش كونفوشيوس موضوع المعرفة انطلاقاً من مفاهيم المصطلحات والأسماء ومن خلال نظريته المعروفة بـ"تقويم الأسماء"، حيث قال: "توجد الحكومة الصالحة حيث يكون الأمير أميراً، والوزير وزيراً، والأب أباً، والإبن إبناً". ولذلك أيضاً، جاء ردّه على موفد أحد الأمراء بالقول: "إن الذي لا بدّ منه أن تُصحح الأسماء" لكي يكون هناك وضوح في الأفكار ودقة في التعبير. ولما اغتنى المنطق الجدلي في المراحل اللاحقة لـ"كونفوشيوس"، تبعاً لكثرة المناقشات التي جرت ما بين المدارس الفلسفية المختلفة، وخاصة مع مدرسة الأسماء مع "هوي شيه" و"كونغ-سون لونغ" اللذين بحثا في العلاقة ما بين الأسماء والواقع؛ فإنه كان لا بد لفيلسوفٍ مثل هسون تزو، من أن يستخدم المنطق في مناقشاته كما في تدريسه وفي كتاباته. وكان من نتائج هذا الواقع الفكري، أن انبرى هسون تزو، مثل بعض مفكري تلك المرحلة، يناقش المصطلحات اللغوية وبعض المبادىء المتعلقة بما يُعرف بنظرية المعرفة التي تبحث في كيفية حصول الإنسان على معرفة الأشياء والمعاني؛ وهذه المعرفة ما زالت إلى يومنا، مدار نقاش طويل في مختلف المدارس الفكرية والفلسفية وفي العديد من فروع العلوم الإنسانية. ولا شك في أن تنقّلات هسون تزو في مناطق عديدة من الصين، كانت قد نبهته إلى واقع اختلاف اللغات واللهجات وتباين استعمال المصطلحات اللغوية والتعابير المختلفة الدالّة على المعاني في مناطق الصين المختلفة. وهكذا فقد وجد هسون تزو، مثل المعلم كونفوشيوس، ضرورة تقصي التعابير الصحيحة الدالة على المعاني المحددة، حتى لا يُصار إلى البلبلة في الأفكار والإختلاف في فهم مختلف الآراء والتعابير.

كان هسون تزو من أوائل أولئك المفكرين المبدعين الذين استبانوا دور الذهن أو العقل في إدراك الأشياء والمعاني، أي الذين ركزوا على التمييز ما بين دور أدوات الحس ومهام الذهن في الوصول إلى المعرفة. إذ اعتبر هسون تزو بأن أدوات الحس تقوم بدور تلقّي الإنطباعات الحسّية عن الأشياء التي

تتّصل بها وتميّزها عن بعضها البعض؛ ثم يقوم الذهن بإضفاء المعاني على تلك الإنطباعات. فالعين حين تُبصر شيئاً مثل الشجرة مثلاً، فإن الذهن هو الذي يُدرك بأن الشيء المنظور إليه هو شجرة وليس شيئاً آخر. والقول نفسه ينطبق بصورة نسبية على الصوت، إذ تقوم حاسة السمع بدروها لجهة الإنطباع والتمييز، بينما يقوم الذهن بوضع الصوت ضمن التصنيفات الموجودة لديه. وهكذا نجد بأن هسون تزو يعترف للحواس بالقدرة على التمييز؛ أما مهمة الذهن فهي تتلخص في وضعها ضمن التصنيفات الموجودة لديه مسبقاً. وهذا يعني بأن هسون تزو لم يتوصّل إلى إدراك أن الذهن هو الذي يقوم بعملية التمييز وليس الحواس الناقلة فقط لما تتصل به من أشياء.

وعندما تحدّث هسّون تزو عن اللغة ومصطلحاتها والأسماء والمعاني، أي عما يُعرف بنظرية اللغة؛ فإنه بحث في أصول وأعماق الكلمات المستعملة، وناقش الآراء المختلفة التي بحثت في هذا الموضوع؛ كما بحث في ظاهرة تعدد اللغات البشرية واختلاف التعابير التي يستخدمها الإنسان. وبحث كذلك في قواعد اللغة وكيفية استخدامها للوصول إلى صحة ويقينية الأهداف المراد تحقيقها من وراء الكلام. وانتقد بذلك، كما فعل كونفوشيوس قبله، تهاون الصينيين في استخدام التعابير الصحيحة، للدلالة على المعاني المختلفة؛ وهي المشكلة التي أدت بنظر المفكريْن المذكوريْن، إلى بلبلة كبرى في الفكر الصيني. لذلك شدد هسون تزو على دراسة الدلالات والمصطلحات اللغوية بشكل مستفيض من خلال البحث في الغاية من وراء إيجاد المصطلحات والمبادىء التي تتحكّم في ابتكارها، ومن خلال دراسة العناصر التي تتوافق معها هذه المصطلحات وتختلف.

يقول هسون تزو بخصوص الهدف أو الغاية من ابتكار المصطلحات: "إننا نحتاج إلى الأسماء للتمييز بين المتشابهات والمختلفات. فعندما يستبين الفارق بين النبيل والخسيس، لن يُكابد ذهن الإنسان من خيبة سوء فهم بقية الناس له، ولن تعاني المسائل بليّة تعويق سيرها أو تعطّلها. فلو كانت هناك في الحقل

عشرة أشياء، لتعذّر على المرء التمييز بينها، إلا إن أُطلقت عليها أسماء. فإن قلنا أن الحقل يضم عشر أبقار وثلاثة أحصنة وكلبين، إستبانت الفروق. وفي الوسع الذهاب إلى أبعد من ذلك في عملية التمييز بينها بقولنا هناك بقرتان لونهما أسود وثلاث لونها بني... إلخ"(١).

أما بالنسبة إلى مسألة التشابه والإختلاف في المصطلحات، فإن هسون تزو يردّها إلى "بيّنة الحواس" القادرة على التمييز. فالعين تقوم بتمييز الألوان والأشكال والأجسام، وتميّز الأذن أحجام الأصوات وأنواعها ودرجة وضوحها. وكذلك تقوم بقية الحواس، كالشم واللمس والذوق، بالدور نفسه. غير أن للعقل وحده القدرة على معرفة الأشياء التي ميّزتها الحواس، وذلك من خلال وضع ما نقلته الحواس، ضمن التصنيف الموجود مسبقاً في الذهن. وهو يقول في هذا الشأن: "عندما أشاهد حيواناً يشبه كلباً أقارنه بفكرتي (أي المادة الذهنية) عن الكلب، بغية تقرير إذا كان كلباً أو غير كلب"(٢). أما فيما يختص بالقضايا والمواضيع القيمية والمعاني، فإن العقل هو الذي يميز بينها. فالعقل يميز ما بين السعادة والشقاء، وما بين الفرح والحزن، أوالحب والكراهية...إلخ.

أما بالنسبة إلى المبادىء التي تتحكم في صياغة المصطلحات أي في أصل الأسماء والمعاني، فإن هسون تزو يرفض الفكرة القائلة بأن السماء هي التي عيّنت الأسماء للأشياء؛ لأن الأسماء، حسب رأيه، لا تَصلح بالفطرة للأشياء التي تُطلق عليها. فالناس اتفقوا فيما بينهم على أسماء محددة للدلالة على أشياء معلومة؛ بمعنى أن وجود الأسماء برأيه، ناتج عن اتفاق الناس عليها؛ ومن هنا تبرز أهمية أن تكون للمصطلحات معان محددة، حتى يُصار إلى الحفاظ على شؤون الناس والمجتمع. ولذلك يتوجب على الحكّام، حسب

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٢٦-١٢٧.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١٢٨.

قوله، أن يقوموا بتنظيم كل ما يتعلق باللّغة ومصطلحاتها لتأمين الأمن والإستقرار في المجتمع؛ لأنه بذلك، تتحقق خطوة أساسية على طريق توحيد الناس. ويؤكد هسون تزو، كما كان سبق لكونفوشيوس أن أكده من قبله، بأن من واجب الحكّام المتمثل بالتقيّد بالأسماء والمصطلحات، أن يضعوا تسميات محدّدة للموازين والمقاييس؛ لما في ذلك من حفاظٍ على حقوق الناس ومنعٍ للخلاف فيما بينهم. ولذلك اعتبر، تماماً كما المعلمُ الأكبر كونفوشيوس من قبله، بأن التلاعب في هذه المسألة، جريمة خطيرة تستوجب العقاب الشديد بموجب القوانين التي يجب أن تكون رادعة تماماً في هذا الموضوع.

إستخدم هسون تزو أفكاره في المعرفة والمصطلحات عند مناقشة مختلف المدارس الفكرية؛ وعمل في ضوئها على دحض الأفكار المناهضة للفلسفة الكونفوشيوسية. ونظر إلى المدارس المختلفة نظرة نقدية متوافقة مع أسلوبه الواقعي، فانتقد مثلاً أسلوب الجدال عند أتباع "المدرسة الموهية"، حيث قال عنهم: "تعميهم الكلمات، ويجهلون الوقائع تماماً". غير أن أسلوبه الجاد والرافض للتنميق اللغوي، لم يلق صدىً محبباً لدى المفكرين الصينيين، بمن فيهم الكونفوشيوسيين، وذلك بالرغم من تطابقه مع ما سبق لكونفوشيوس نفسه أن قال به.

المبحث الثاني

التكوين الفكري عند هسون تزو

عارض هسون تزو، تحت تأثير التوجّه المنطقي العقلاني، مبدأ تمجيد الماضي الذي قال به كونفوشيوس وكذلك منشيوس. ورأى بأنه لا يمكن اعتبار الماضي واقعاً مثالياً؛ لأن النوازع الإنسانية التي أنتجت الماضي ما تزال هي نفسها تؤثر في الحاضر؛ باعتبارها تبقى واحدة سواء في الماضي أو في الحاضر أو حتى في المستقبل. فإذا كان الحاضر الذي يعيشه الإنسان والمجتمع يتّصف بالسوء، فذلك راجع إلى تفاعل الإنسان مع الواقع. وبما أن

واقع الحاضر لا يختلف عن الماضي، لأنه قائم على نفس النوازع الإنسانية الثابتة وغير المتغيرة، فإن الماضي لم يختلف عن الواقع الحالي، إلا حين تدخلت إرادات الحكام في التغيير من خلال فهمها للطبيعة البشرية ومن دون إعطاء أي دور في ذلك للسماء. فإذا ما أراد الحكام صنع المنجزات العظيمة في أي زمان ومكان، فما عليهم برأيه، سوى أن يلمّوا بمعرفة الطبيعة الإنسانية والمجتمعية، ثم يقوموا بوضع السياسات الحكيمة على أساس هذه المعرفة، للوصول إلى تحقيق الغايات المنشودة؛ وذلك من دون التفكير بدور الأقدار أو الأرواح أو السماء، أي من دون النظر إلى ما كان الفكر السابق يؤكد عليه. فالسماء باعتقاده، لا علاقة لها بالإنسان أو بشؤون الحكم على الأرض؛ وهي لا تجازي الإنسان أو الحاكم وفق أعماله، لا بالخير ولا بالشر. فالخير ناتج سعي الإنسان إليه، والشر حصيلة فعله له أيضاً. كذلك فإن إنتشار الخير في الدولة يأتي نتيجة عمل الحكومات الصالحة؛ كما أن إنتشار الفساد والظلم يكون حصيلة عمل الحكومات الفاسدة؛ ولا دخل للسماء في كل هذه الأمور. وإذا أُريد إصلاح الأوضاع في المجتمع، فعلى الحكّام العمل على نشر التعليم، وتسليم المتعلّمين شؤون الإدارة في الدولة؛ لكي يعمل الجميع على تطوير النفس الإنسانية المجبولة بفطرتها على الشر؛ لأنه بالعلم والمران، تنتصر نزعة الخيرْ المكتسبة عند الإنسان، على الشر الفطري لديه.

أ- السماء عند هسون تزو

كان هسون تزو ينظر إلى السماء على أنها الطبيعة التي تعمل بعيداً عن التأثّر بأفعال البشر أو بإراداتهم، وهو يصف عملها قائلاً: "توصف وظيفة السماوات بأنها ترمي إلي الإنجاز بواسطة فعالية غير فاعلة، بالعمل من دون عمل. ومهما تكن هذه الوظيفة عميقة، ومهما تكن عظيمة، ومهما تكن أهميتها الحيويّة عظيمة، فإن الإنسان الذي تبلغ به معارفه الكمال، سوف لا يمنحها مع ذلك أي اعتبار ولا يكبّ على النفاذ إلى معناها"(١).

---

(١) البان ج. ويدجيري: المذاهب الكبرى في التاريخ- مرجع سابق- ص: ١٣-١٤.

كان هسون تزو يرى، متأثراً بالفلسفة التاوية، أن ما يحدث في الكون وفي الطبيعة من ظواهر، إنما ينتج عن انتظام العمليات الطبيعية وعن انسجام مختلف أجزاء هذا الكون، وهو ما ليس لأفعال الإنسان أو لأعمال الحكّام أي علاقة به إطلاقاً. فالطبيعة تعمل وفق قوانين التاو التي يعرف الإنسان نتائجها وتأثيراتها، دون أن يدرك أسبابها وعلّة وجودها؛ والنجوم والكواكب تجري على الدوام؛ كما أن الفصول تتغيّر في تعاقب متناسق في الكمال.

يؤكد هسون تزو على سلبية الإنسان وعدم تدخله في نهج السموات، من خلال قوله: "وعلى الرغم من أن نهج السموات عميق، فإن هذا الإنسان لا يسعى إلى تعميقه؛ وعلى الرغم من أهميته، فإنه لن ينهك قواه في تفحصه؛ وعلى الرغم من أنه ينطوي على السر، فإنه لن يحاول هتك ستره"(١). كما يقول أيضاً: "النجوم الثوابت تقطع دوراتها ويضيء القمر والشمس والأرض، وتعقب الفصول الأربعة أحدها الآخر؛ ويمضي الين واليانج بين تضاعيف تغيراتهما المعقّدة، وتؤثّر الريح والمطر على الأشياء جميعها، وتتبوّأ الأشياء جميعها أمكنتها المناسبة، فيتيسّر لها النموّ والإستطالة. إننا لا نشاهد علّة هذه الأعراض، لكن نعاين تأثيراتها فنطلق عليها «قدرة الطبيعة». إننا ندرك النتائج التي أنجزت، لكن نجهل المصدر الخفي وإن دعوناه بـ«فعل السماء». والحكيم وحده، ينشد معرفة السماء"(٢).

وهكذا يتبيّن بأن "هسون تزو" كان يرفض مقولة تدخل السماء في كل ما يجريه الحكّام من أعمال. فهو يعتقد بأن الحكم الصالح يستطيع إخراج البلاد من المصائب التي تُحدثها الكوارث الطبيعية، والتقليل من خسائرها؛ وبأن الحكم السيء في المقابل، يقضي، عبر سياساته الرعناء والحمقاء، على كل ما سبق للطبيعة أن أجرته من خير، بحيث تسود الأمراض والمجاعات. كما أن

(١) البان ج. ويدجيري: نفس المرجع السابق- ص:٣٣.
(٢) فؤاد محمد شبل- مرجع سابق- ص: ١٣٧.

الحكم السيء يُفسد ما سبق للحكّام الصالحين قبله، أن عملوه من فتح للترع والقنوات واستصلاح للأراضي. وهو يعتقد بأن للسماء عملها الطبيعي، كما للأرض قوانينها، وللإنسان حكوماته.

وبالنتيجة يتوصّل هسون تزو إلى القول بأن **السماء والأرض والإنسان** يشكلون ثالوثاً يحكم كل ما في الكون؛ ولكل واحد من هذا الثالوث دوره ومجال عمله. ويتوجب على الإنسان أن يستخدم عقله من أجل التوصّل إلى تحقيق الأفضل له. فلا السماء -على حد قوله- تُمطر إن صلّى لها الإنسان، ولا السماء مسؤولة عن جودة محاصيل الأرض أو رداءتها. وكان هسون تزو يردّ بقوله هذا على بعض الآراء الفلسفية الصينية، ومنها تلك العائدة إلى الفيلسوف مو تزو الذي قال بأن سوء المحاصيل دلالة على غضب الآلهة، في حين أن كثرة المحاصيل دلالة على رضاها. وهكذا جاءت أقوال هسون تزو في هذا الصدد، كردّ على ما سبقه من أقوال مناقضة لأفكاره؛ ومن هنا أكّد على أن الوفرة والإزدهار في البلاد إنما هو ناتج عمل الحاكم الحكيم الذي يستخدم العقل والعلم في إدارة شؤون البلاد.

ب- العلم والمتعلمون عند هسّون تزو

شدّد هسّون تزو، مثل المعلّميْن كونفوشيوس ومنشيوس، على أهمية العلم والتدريس؛ كما أكد على أهمية دور المعلّم، وذلك في ضوء اتخاذه العقل كأداة للحكم على الأمور. فمسألة الدراسة والتعلّم عنده، هي الطريق الوحيد للسيطرة على النفس الأمّارة بالسوء؛ كما أن انتهاج سبيل الدراسة والتعلّم والعمل على أساسهما، كفيل بإيصال الإنسان إلى حد سيطرة نزعة الخير لديه. فالتعلّمُ يعطي الإنسان المقدرة على التعمّق في أعمال الذهن، مما يتيح له الوصولَ إلى فهم الآداب والأخلاق الفاضلة. لذلك رأى هسون تزو بأنه يجب اختيار أهل الحكم، من بين هؤلاء المتعلمين المتعمقين في المعرفة، لكي يقوموا بالواجب الملقى على عاتقهم لجهة تحقيق ازدهار الدولة؛ لكنه وجد، مع ذلك، بأن للعلم حدوداً لا يجوز تجاوزها، حتى لا يخرج المتعلمون عن حدود

المعرفة المطلوبة. كما رأى بأن الطبقات في المجتمع تتكوّن من هؤلاء المتعلّمين، وذلك من دون النظر إلى أصول عائلاتهم؛ فالمتعلّم المثقّف، ابن العائلة الفقيرة، يمكن أن يصبح وزيراً في أعلى السلم الإجتماعي الطبقي.

غير أن هسون تزو كان يؤكد بأن حصول الإنسان على المعرفة، لا يمكن أن يتم إلا بوجود مدرّس حكيم يؤمّن له سبل الوصول إلى ذلك، إذ قال: "إذا حُرِم أمرؤ من معلّم يقوّم اعوجاجه، أو من سُنَن تُهديه سواء السبيل، يغدو لصاً- وإن كان ذكياً- وقاطع طريق، إن كان سجاناً. فإن اشتغل بالمنطق الجدلي، تتصف محاوراته بالسخف. ولكن إن توافر له المعلّم والسّنن؛ إتّسع أفق ذهنه، إن كان ذكياً، ومهيباً إن أوتي الشجاعة. ويستطيع- إن كان قديراً- إنجاز أي عمل يتعهّده، وإذا كان باحثاً فسرعان ما يدفع أبحاثه إلى النتائج المرتجاة. وإذا كان من أصحاب المنطق الجدلي، فعلى يديه يتم حلّ كل مشكلة؛ فالمعلّم والسّنن أعظم ذخيرة يُحرزها المرء، وفشله في إحرازها أبشع مصائبه. والمرء الذي يفتقر إلى معلّم وسنن؛ يزيد من حدّة طبعه الأصيلة القائمة على الشرّ، في حين أن المعلّم والسّنن تؤكّد التثقيف الذاتي"(١).

ربط هسون تزو العلم والتعلّم بمعرفة ما سنّه القدماء الحكماء، بحيث لا يزيدان، برأيه، عن ذلك؛ وهكذا فقد حدّ من قدرة المتعلّمين على التطلّع وعلى فتح أبواب جديدة من المعرفة. غير أن أتْبَاع المدرسة الكونفوشيوسية استطاعوا تجاوز ما قاله هسون تزو في هذا الخصوص؛ ووصلوا في أبحاثهم إلى القول بنسبية المعرفة المرتبطة بالزمان والمكان. وتوصّلوا بالتالي، إلى مفهوم النسبية السياسية في القواعد والقوانين والنظم المختلفة. وهذا المفهوم يعني الأخذ بالسنن والشعائر المتناسبة مع تغيّر الظروف، ورفض ماهو غير صالح ومتناسب؛ كما يعني ضرورة إيجاد قواعد وقوانين ونظم تتناسب مع التغيّرات التي لا تتوقف.

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٣٨- ١٣٩.

جـ- الفطرة البشرية السيّئة

قامت شهرة هسون تزو الفلسفيّة على تحديث وبلورة الفكر الكونفوشيوسي بالإرتكاز على أسس فلسفيّة تختلف تمام الإختلاف عن تلك التي قامت عليها فلسفة منشيوس. فإذا كانت فلسفة منشيوس قد قامت على أساس فكرة أو مبدأ صلاح الفطرة البشرية والنزعة الطيبة لديه، فإن فلسفة هسّون تزو ارتكزت على نقيض ذلك تماماً، إذ قالت بأن الإنسان شرّير بطبعه، وما يظهر من خير في النفس البشرية أو في أفعال البشر، إنما هو عائد إلى قدرة الإنسان على ترويض النفس وقدرة العقل على كبح جُماحها؛ وقد قال هسون تزو بصريح العبارة: "النفس البشرية أمّارة بالسوء، وما تعمله من خير متكلف مصطنع. فهي قد غُرس فيها من ساعة مولدها حب الكسب؛ وإذا كانت أعمال الناس، إنما تقوم على هذا الحب فإن هذا يؤدي إلى انتشار المنازعات والسرقات. وليس إنكار الذات والإستسلام للغير، من (طبيعة) الإنسان؛ بل إن من طبيعته التحاسد والتباغض. ولما كانت أعمال الناس لا بد أن تتفق مع طباعهم، فإنهم لا يصدر عنهم إلا العنف والأذى، ولا نرى فيهم إخلاصاً أو وفاءً"(١).

وبالرغم من اعتقاد هسّون تزو بأن السماء هي مصدر الفطرة عند الإنسان، إلا أنه رأى مع ذلك، أن السماء لا تحدّد لهذه الفطرة مبدأً أو منهجاً خلقياً معيناً، لأن القيم الخلقيّة هي من صنع الإنسان نفسه. ورأى أن طبيعة الحياة نفسها تدلّ على أن الإنسان أناني يحبّ نفسه، ويحسد غيره ويرغب في أنيّته، أي أن نفس الإنسان شريرة. لكنه استنتج بأن وجود العقل عند الإنسان، الذي يميزّه عن الحيوان، يمكّنه من معرفة الخير والإبتعاد عن الشر، وذلك من خلال القواعد الأخلاقية والنظم الإجتماعية المكتسبة.

ولعلّ السبب الذي دعا هسون تزو، على عكس منشيوس، إلى وصف فطرة الإنسان بالشريرة، عائد إلى طبيعة الظروف الإجتماعية والسياسية

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٨٤-٨٥.

والفكرية التي مرّ بها. فسوء الأحوال الإجتماعية الناتجة عن الحروب والصراعات المستمرة ما بين أبناء الطبقات النبيلة وحكّام الولايات المختلفة، إضافة إلى غارات الأقوام الهمجية، وما كانت تؤدي إليه من مذابح ومجاعات، إلى جانب تأثره بالتيارات والمدارس الفلسفية المختلفة لا سيما منها المدرسة القانونية القائلة بأن الناس بفطرتهم أشرار؛ كل هذه الأمور شكّلت الخلفية الفكرية التي دفعته إلى القول بسوء الفطرة الإنسانية، فهو يقول: "ومن طبيعة الإنسان أيضاً، إشباع الأذن والعين، وهذا يؤدّي إلى حب الأصوات العذبة والمناظر الجميلة. ولما كانت أعمال الناس لا بدّ أن تتفق مع هذه وتلك، كان لا بدّ أن توجد الدعارة وسوء النظام، وأن تنعدم الإستقامة والإحتشام ومظاهرهما المختلفة المنسّقة. ومن هذا يتضح أن السير وفق الطبيعة البشرية وإطاعة أحاسيسها، يؤديان حتماً إلى الخصام واللصوصيّة، وإلى مخالفة الواجبات التي تتفق مع الوضع الذي وجد فيه كل إنسان، وإلى الخلط بين كل المراتب والمميزات حتى تعمّ الهمجيّة"(١).

أما الفضل في وجود المجتمع المنظّم القائم على قواعد محدّدة للسلوك والقوانين، فهو راجع، برأي هسّون تزو، إلى الملوك الحكماء الأقدمين الذين وضعوا هذه القواعد والنظم المتفقة مع العقل، من أجل الوصول إلى نبذ الشر المتأصّل في الإنسان. حتى إن الأمبراطوريْن التاريخيّيْن اللذين تحدّث عنهما كونفوشيوس ومنشيوس بإعجاب كبير، وفاخرا بإعطائهما وصفَ أمبراطوريّيْ الأخلاق الفاضلة؛ فإن هسون تزو وجد فيهما امبراطوريْن شرّيريْن، إلى أن التزما بالقواعد والنظم الفاضلة. وتوصّل هسّون تزو، في تأكيده على دور العلم والتعلم، إلى القول بأنه "كان لا بدّ من قيام سلطان المعلّمين وسلطان الشرائع، والإهتداء بقواعد الإستقامة والإحتشام التي ينشأ عنها إنكار الذات، والخضوع للغير، ومراعاة قواعد السلوك المنظّمة، مما يؤدي إلى قيام الدولة

---

(١) ول ديورانت: نفس المرجع السابق- ص: ٨٥.

ذات الحكومة الصالحة. وقد أدرك الملوك الأقدمون الحكماء ما طبعت عليه النفس البشرية من شرّ، فوضعوا قواعد الإستقامة والآداب، وسنّوا النظم والقوانين ليقوّموا طبائع الناس ومشاعرهم ويصلحوهم.. حتى يسلكوا جميعاً سبيل الحكم الصالح الذي يتفق مع العقل"(١).

ويقول هسون تزو بأن القيم الأخلاقية، إن ما وُجدت عند الإنسان في بعض المجتمعات المتمدّنة، فإنها تكون راجعة إلى ما استطاع الإنسان تحقيقه بواسطة العقل من استنباط لمبادئها ووضع قواعد للسلوك، وذلك في ظل وجود أنظمة صالحة وأصول متبعة في إطاعة القوانين واحترام نصائح الحكّام المعلّمين. وبعبارة أخرى، فإنه يؤمن بأن ما يوجد من خير، يكون مرجعه وجود قيم وقواعد مكتسبة، استطاعت أن تُغير في النوازع الأصليّة السيّئة عند الإنسان، إذ كان هسّون تزو يرى أن قوة العقل قادرة، بالرغم من الفطرة السيّئة المجبول عليها الإنسان، على القيام بتصويب تلك الفطرة؛ لذلك قال بأن "الفكر يوجّه الجسد، فهو سيّد الروح.. إنه هو الذي يفصل في الإختيار وهو الذي يستثير العمل؛ وهو الذي يوقف العمل". كما قال أيضاً: "إن الفكر يتحمّل نتائج الإختيار الذي فصل فيه ولا يمكنه أن يتجنّب صدور نتائج أعماله عنها نفسها"(٢).

إذن، إن العقل برأي هسون تزو، قادر من خلال التوجيه والتعليم والتدريب والإستماع إلى نصائح المعلمين الحكماء وكذلك الحكّام الحكماء، على تحويل فطرة الإنسان الشرّيرة ناحية الخير؛ لأن هناك الرغبة عند الإنسان في أن يُصبح على عكس ما هو عليه. أي أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الخير المناقض لطبعه الشرّير، عن طريق العقل والمران والتدريب والعلم. وهنا يؤكد هسون تزو بأن الإنسان الذي تتملكه فطرته

---

(١) ول ديورانت: نفس المرجع السابق- ص: ٨٥.

(٢) البان ج. ويدجيري: مرجع سابق- ص:٣٣.

الشريرة، يسعى مع ذلك إلى أن يكون صالحاً تبعاً للنزعة المسيطرة عند البشر والتي تجعل كل إنسان يطمح للوصول إلى ما يفتقر إليه. وهكذا يؤكد هسون تزو بأن الإنسان البسيط يسعى للوصول إلى المركز المرموق، لأنه يفتقر إليه؛ كما أن الإنسان الفقير يتمنّى الحصول على الغنى؛ والإنسان المريض يأمل في الحصول على الصحة. وعلى هذا النحو، يطمح الإنسان للوصول إلى الخير لافتقاره بالفطرة له. وهو يستطيع فعلياً تحقيق طموحاته تلك، عندما يتبع نصح الحكماء ويستخدم قدراته الذهنية التي توجّهه نحو التقيّد بقواعد الإستقامة والآداب والقوانين والنظم المختلفة؛ وبهذه الطريقة يسلك جميع الناس سبل الحكم الصالح الذي يتفق والعقل، للوصول إلى الخير المتجسّد بالنظم الإجتماعية وبمراسيمها المختلفة.

بيد أن هسّون تزو عندما أكد أن الإنسان قادر على تحويل فطرته الشريرة ناحية الخير؛ شدّد أيضاً على القول بأن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى معرفة الخير والعمل الصالح بمفرده أي من نفسه تلقائياً وبحكم عقله؛ بل رأى أنه لا يستطيع فهم العمل الصالح والعمل بموجبه، إلا إذا أرشده إلى ذلك معلّم تملّكته المبادئ والسنن والقيم الفاضلة. ولكن كيف أجاب هسّون تزو عن كيفيّة تكوّن المعلم الأولْ؟ وبروز مفاهيم العدالة والقيم الفاضلة؟

اعتقد هسّون تزو بأن مفاهيم العدالة والقيم الفاضلة سبق أن تكوّنت بفضل جهود مجموعة من الحكماء الأوائل الذين ثابروا على التدرّب الشاق الطويل والمُكتسب، ولم تتكوّن نتيجة فطرتهم السيئة. ولكن بعد هؤلاء الحكماء، لا يستطيع الإنسان الوصول إلى إيجاد هذه المفاهيم والقيم تلقائياً أو بمجرد جهده الشخصي؛ بل لا بد له من الإستعانة بمعلمين حكماء؛ إذ قال هسون تزو في هذا الخصوص: "يحلو للبعض القول بأن في وسع الحكماء التوصّل إلى الحكمة ببذل الجهد الدائب. فما هو سبب عجز الإنسان– أي إنسان– عن سلوك هذا السبيل. وتنحصر إجابتي بأن في استطاعته ذلك، إلا أنه يحجم عن إتيان الفعل. ففي قدرة كل إنسان– حتى ذي العقل المحدود– أن يتبوأ منزلة

رفيعة، لكنه يتقاعس عن بذل الجهد لإدراك هدفه. وبالمثل؛ لو قعدت بـــالرجل العظيم همّته، لاستحال إلى إنسان قميء، وبالتالي، لا يعني إمكانه إتيان الفعل، القدرة على التنفيذ"(١).

غير أن هسون تزو، بالرغم من دفاعه عن هذا الرأي، بالتمييز مـــا بيـــن الحكماء الأوائل الذي توصّلوا إلى القيم الأخلاقية عن طريق المران، وغـــيرهم ممن أتوا بعدهم، وعجزوا بالجهد الشخصي عن الوصول إليها، فإن دفاعه هذا كان ضعيفاً لأنه كان يتناقض مع منطقه القائل بأن النـــاس جميعـــاً بفطرتـــهم متساوون. فإذا كان الحكماء الأوائل ، ومنهم الأمبراطوريْن التاريخيّيْن "يـــاو" و"تشون" (اللذين فاخر بهما كونفوشيوس ومنشيوس لجهـــة وضعـــهما أســـس ومبادىء الأخلاق الفاضلة)، أشراراً بفطرتهم ووصلوا إلى ما وصلوا إليه عـــن طريق التدريب الطويل والإكتساب المتواصل، فما الذي يمنع الآخرين الذيـــن أتوا من بعدهم من الوصول إلى ما حققه هؤلاء، وفق الطرق ذاتها من التدرّب والمران المكتسب؟

المبحث الثالث

الفكر السياسي عند هسون تزو

انطلق هسّون تزو في تفكيره السياسي، من قناعته بـــأن الإنســـان فاســـد وشرير بفطرته. وما دام هذا الإنسان يستخدم العقل ويسعى إلى الحصول على ما يفتقر إليه، فإنه يعمل على أن يكون صالحاً، باتباعه نصـــائح وتوجيـــهات المعلّمين والحكّام الحكماء، وبتقيّده بما تقرّره شريعة الحياة. وهذه الشريعة هي التي تفرض وجود النظم الإجتماعية، كما تقرّر الفوارق الإجتماعية التي تؤمّن تحقيق المنافع للجميع بدل سيطرة الأنانية. وهنا يظهر تأثّر هسون تزو بفلسفة مو تزو النفعية وقربه منها، وهو ما يظهر واضحاً من خلال قولـــه: "تنتشـــر

---

(١) ول ديورانت- مرجع سابق- ص: ١٣٤.

الأشياء في جميع أنحاء العالم، لكنها تتخذ أشكالاً مختلفــة. ويتوقّـف نفعـها للإنسان على رغبته في الإفادة منها في سدّ احتياجاته الخاصة؛ وهذا هو الفن. وتعيش جميع طبقات الناس معاً، وينشدون الأمور نفسها، ولكن مع اختـلاف الوسائل التي يستخدمونها تحقيقاً لأغراضهم. فرغباتهم متماثلة، ولكن بدرجات مختلفة من المعرفة، وهذه هي الفطرة. ويتشابه الذكيّ مع الغبيّ في أن الطبيعة قد زوّدت كلاً منهما بطائفة من القدرات، لكن يختلف ما في وسع كل منـهما إتيانه: وها هنا يختلف الذكيّ عن الغبيّ. فلو أطلق الناس لرغباتهم العنان، ولو تملّكتهم الأنانية، فلن يكون هناك أمر يحكم الرئيس ولا رئيس يوجّه مرؤسيه. وعندئذ تُضار البلاد، ولن يجد الناس ما يكبح جُماح نزواتهم. والناس يتوقـون إلى الحصول على الأشياء ذاتها وتتعدّد رغباتهم، لكن الأشياء قليلـة، وتدفـع قلّتها النسبيّة الناس إلى الشحناء. ولو انعزل الناس- بعضـهم عـن بعـض- وامتنعوا عن خدمة أحدهم الآخر، لأصابهم جميعـاً الفقـر والإمـلاق. ولـو اجتمعوا سويّاً وامّحت من بينهم الفوارق الإجتماعية، لانبعثت البغضـاء فـي أوساطهم. والفقر نحس، والشحناء كارثة"(١).

أ- أساس الميل الإجتماعي عند هسون تزو

يرى هسون تزو بأن الإنسان يتميّز عن كل الكائنات الأخرى، بتملّكه أربع صفات هامة وهي: القوّة، الحياة، المعرفة ومقاييس العدالة. وعن طريق هـذه الصفات، يصل الإنسان إلى تكوين النظم الإجتماعية. ويوضح هسون تزو بأن أي كائن، فيما عدا الإنسان، لا يمتلك تلك الصفات مجتمعة للوصول به إلـى المعرفة والعدالة. صحيح أن الكثير مما هو موجود في الطبيعة، سـواء مـن الأشياء أو من الكائنات الحية، يمتلك في الواقع القوّة أو بعض المعرفة؛ لكنـه لا يملك الذهن الذي يفقه معنى العدالة؛ وهذا ما لا يوجد إلا عنـد الإنسـان. فالماء والنار قوّتان هائلتان قادرتان على تدمير ما لا يسـتطيعه الإنسـان؛ إلا

---

(١) ول ديورانت- نفس المرجع السابق- ص:١٣٢.

أنهما يفتقدان الحياة. وكل النباتات والأشجار فيها حياة، لكنها تفتقر إلى المعرفة. والحيوانات والطيور لها قدرة محدودة من المعرفة، إلا أنها تفتقد مفاهيم العدالة. أما الإنسان، فهو يمتلك وحده دون غيره من كل هذا الوجود، هذه المعايير الأربعة التي تمكنه من السيطرة على سائر الكائنات الأخرى.

ويضيف هسون تزو بأن الإنسان استطاع، وبالرغم من أن مقدرته العضلية قد لا تُقاس بمثيلتها عند بعض الحيوانات كالثور أوالحصان مثلاً؛ أن يسخّر هذه الحيوانات لخدمته؛ وما ذلك إلا لأن في وسعه التضامن مع أخيه الانسان وإقامة النظم الإجتماعية.

ب- الفوارق الطبقية عند هسون تزو

بالرغم من قول هسون تزو بأن الطبيعة قد خلقت الناس في الأساس متشابهين تقريباً، إلا أنه يؤكد بالمقابل على أن الواقع الإجتماعي هو الذي يعمل على إيجاد الفوارق فيما بينهم، بحيث يحتل كل فرد منهم مكاناً خاصاً له في المجتمع؛ وهو ما يجعل استمرار الحياة وتأمين الحاجات المختلفة ممكناً؛ وهو يعبّر عن ذلك بقوله: "لو كان الناس يتركون مواقعهم الإجتماعية، ويكفون عن خدمة بعضهم بعض، لأدّى ذلك إلى الفاقة؛ ولو لم يكن هناك في صميم الكتل الإنسانية، توزيع اجتماعي لأصبح ذلك مصدراً للمعارك لا ينقطع"(١). لقد آمن هسون تزو بالتضامن البشري وبإقامة النظم الإجتماعية؛ إلا أنه رأى أن هذه النظم لم تقم أساساً إلا نتيجة وجود الفوارق الإجتماعية المرتكزة على مقاييس العدالة والتزام كل فرد حدّه وتقيّده بالأخلاق الفاضلة؛ وهو يقول في هذا الشأن: "تنشأ التمييز بين الأرفع منزلة والأوطأ منذ وجدت السماء والأرض (لأن السماء أرفع منزلة, والأرض أوطأ منزلة). وعندما انتحل بعض الأفراد لأنفسهم عروشاً، انبعثت الطبقات. فلا يتسنى لنبيلَيْن أن يخدم أحدهما الآخر، ولا يعقل أن يُصدر فرد من عامّة الناس الأوامر لزميله، هذا هو قانون

(١) البان ج. ويدجيري: مرجع سابق- ص:٣٤.

الطبيعة. إذا تساوى الناس في المركز والسلطة، وفي محبة – وكراهية– الأشياء نفسها، فلا مناص من احتدام الصراع بينهم، صراع يشيع الفوضى في المجتمع وينيخ الفقر والجوع بكلكله على الجميع. فكان أن تطلّب الحال تقسيم الناس إلى طبقات تضم: الغني والفقير، وصاحب السلطان وعامّة الناس، ليلزم كل فرد حدّه. هذه هي الضرورة الجوهريّة لتشييد دعائم الامبراطورية"(١).

وعلى هذا الأساس، وجد هسون تزو أنه، ومن خلال تبادل الخدمات فيما بين الناس، تنشأ شبكة من العلاقات الإنسانية المتفاوتة الدرجات، بشكل يخدم فيه من هم في أدنى المراتب، غيرهم ممن في أعلاها. وعلى هذا الأساس، فإن "الشاب يخدم الشيخ، والأدنى يخدم النبيل، والمنحط يخدم من يكون جديراً بالتكريم. هذا هو القانون الذي ينقاد له الكون".

وهكذا نلاحظ بأن هسون تزو عاد ليعطي دوراً كبيراً للمعلّمين وللقوانين، من خلال الربط ما بين فهمه لعوامل السوء في النفس الإنسانية، وقوله بخدمة الناس للأعلى منهم منزلةً. إذ استنتج بأنه ما دامت عوامل السوء تتحكّم في البشر، فإنه لا بد "من قيام سلطان المعلّمين وسلطان الشرائع، والإهتداء بقواعد الإستقامة والإحتشام التي ينشأ عنها إنكار الذات، والخضوع للغير، ومراعاة قواعد السلوك المنظّمة، مما يؤدي إلى قيام الدولة، ذات الحكومة الصالحة"(٢). غير أن ما يجب توضيحه، هو أن هسون تزو كان يركّز، في تولّي الشؤون العامة أي الادارة، على ضرورة وحتمية توافر شروط الكفاية والخلق الكريم، حتى ولو بلغ الأمر إلى حدّ تولّي أحد العامة من الناس منصب الوزير الأول، ما دامت تتوفر فيه الشروط اللازمة. إذ كان يرى أن العالم الفاضل خير من امبراطور جاهل.

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق– ص: ١٣٤-١٣٥.

(٢) ول ديورانت: مرجع سابق– ص: ٨٥.

جـ- دور الحكام والموظفين

كان هسون تزو يرى أن الميزة الأساسية التي تفرّق الإنسان عن الحيوان، هي قدرته على إقامة النظم الإجتماعية العادلة والمرتكزة على القوانين وقواعد الإستقامة والآداب؛ إلا أنه كان يشدّد على أن ممارسة الشؤون المتعلقة بما ينتج عن هذه النظم أي كل ما يتعلق بشؤون إدارة الدولة، يجب أن تكون بيد المتعلّمين وليس بيد الحكّام. إذ يتوجّب على الحكّام اختيار الوزراء والإداريين من بين الأكفياء الصالحين، من أجل القيام بأعباء الحكم الهادفة أساساً لتحقيق منافع الناس، من خلال تأمين الوفرة والإزدهار والإمتناع عن الحروب. وعندما يتقيّد الحاكم بتحقيق مصالح الناس، يتوجّب على الناس الطاعة والولاء؛ أما عندما يحيد عن أهداف الناس، فيتوجّب عليهم الخروج عليه. وهنا يعترف هسون تزو بحق الناس بالثورة على الحاكم، لأن النظم وجدت أساساً لخدمة الناس وتأمين مصالحهم وليس لخدمة الحكّام؛ ومن واجب الحكّام، العمل على تأمين حاجات الناس المختلفة في ضوء حسن المعاملة، بدل العمل على إفقار الشعب المؤدي إلى خراب البلاد. إذ يتوجّب على الحاكم العمل من أجل نشر الخير، والإهتمام بتأمين المسيرة السياسية والإدارية عبر تسليم المتعلّمين إدارة الشؤون العامة. كما يتوجّب عليه العمل على نشر الأخلاق الفاضلة وإبعاد الإدارة والحكم عن الرشوة والفساد. وعندما ينظّم الحاكم شؤون البلاد عن طريق كفاءة الموظفين الصالحين، يتوجّب على الناس بالمقابل، التقيّد بالقوانين والنظم المختلفة. وهنا يبرز خلاف واضح ما بين تفكير هسون تزو في هذا الشأن، واعتقاد كونفوشيوس الذي قال بأن الناس تلتزم بالأخلاق وبالعادات والتقاليد من خلال القناعة الذاتية بعيداً عن سيطرة الحكام والقوانين.

ويؤكد هسون تزو، كبقية مفكري المدرسة الكونفوشيوسية، على حق الشعب في مقاومة الطغيان والحكّام الفاسدين. فالفلسفة الكونفوشيوسية عامة، تبرّر حق الثورة في حال لم يؤمّن الحكام الواجبات الملقاة على عاتقهم؛ وهي تدعو الحكام إلى التقليل من تدخّلهم في شؤون الناس وتدعوهم للإستعانة

بالفضيلة من أجل حض الناس على تقليدهم بالإرتكاز في ذلك إلـــى العـــادات والأعراف. غير أن مرحلة اضطراب أحوال الصين في الفترة التي عاش فيـها هسون تزو، هي التي جعلته ينظر بالسوء إلى فطرة الناس، وجعلتـــه أيضـاً يشدّد على ضرورة إطاعة الناس للنظام وحتمية استخدام الحزم في العقـــاب، لكبح جُماح الناس، وذلك على عكس الإتجاه العام الذي قـــالت بـــه المدرســـة الكونفوشيوسية.

الخاتمة

إن مجمل تطورات الظروف الإجتماعية والسياسية التي عاشها هسون تزو، أثّرت بشكل واضح على المنحى الذي اتخذه في فهمه لأفكار كونفوشيوس ومنشيوس؛ وبالتالي فقد طبعت تفكيره عموماً بطابع التشاؤم. فخلال فترة الحروب الداخلية الطويلة ما بين الولايات الصينية المختلفة، انتهج الحكام سياسات غير أخلاقية، بهدف تأمين مصالحهم الخاصة بأي شكل من الأشكال، ولو أضرّ ذلك بالناس وقضى على مصالحهم العامة. كما أن القادة العسكريّين وجنودهم عاملوا الفلاحين البؤساء بقسوة، واستعملوا معهم مختلف أساليب البطش والإرهاب، إشباعاً لنزواتهم ولرغباتهم الذاتية. كل ذلك جعل الناس بالمقابل، يلجأون في سبيل تأمين حاجاتهم والدفاع عن مصالحهم، إلى اتباع مختلف الوسائل والأساليب المتاحة، ضاربين بعرض الحائط كل القيم الأخلاقية.

إن مجمل هذه الوقائع التي شهدها هسّون تزو، هي التي حملته على الإقتناع بأن الإنسان مجبول بفطرته على سوء الطويّة وعلى الشرّ؛ وهي التي جعلته أيضاً، يعتقد بأن القيم الأخلاقية الفاضلة التي يجب أن تسود المجتمع، لا تنبثق تلقائياً من نفس الإنسان الخيّرة، كما يقول منشيوس؛ بل تأتي من خلال التدرّب والتعلّم والتقيّد بالسلوك المهذّب القويم وبالآداب الفاضلة؛ أي إنها تأتي بكلمة واحدة من الـ"لي" التي تعمل على كسب الناس للطيبة والخير. ومن هنا جاءت نظرته إلى الـ"لي"، على أنها وسيلة لتطوير الطبيعة البشرية، بما تستوجبه من ممارسة الفضائل الإنسانية واتباع مبادىء الإستقامة وخضوع الأبناء للآباء؛ وكل ذلك من أجل اقتلاع جذور الشر الكامنة في نفس الإنسان وإحلال بذور الخير مكانها. وبذلك يكون هسّون تزو قد أعطى للعقل والعلم والتدرّب، أهمية كبرى في عملية تطوير الإنسان للذات البشرية. غير أن ما يجب تأكيده، هو أن مبدأه القائل بعجز الناس عن التفكير بالقضايا الأساسية بمفردهم وبدون توجيه وتعليم الحكماء لهم، يعني الإستسلام لفكرة إعاقة العقل

عن الوصول ذاتياً ومن خلال التجربة، إلى تحقيق فعل التقدم والتطور؛ كما يعني أيضاً ربط الفكر الإنساني بقيود الفكر السابق، مما يحول دون التطلّع إلى حل مشاكل المجتمع المتغيرة، إلا من ضمن القوالب الفكرية السابقة. وهذا ما يحتّم العجز عن إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل الطارئة، ويضع الفكر الإنساني في حالة تقوقع واجترار، كما يمنع قدرات الإنسان الفكرية من الإبداع المؤسّس لكل تقدّم وتطوّر.

صحيح أن هسون تزو طوّر الفكر المنطقي الفلسفي الكونفوشيوسي، ولكنه بالمقابل، قيّد هذا الفكر بالقوالب الفكرية الجامدة الفاضلة التي رسمها الحكماء الأولون في العهود السابقة، والمتعلقة بضوابط الأخلاق. غير أن مساهمته في انتقاد امتيازات الطبقة النبيلة وممارساتها، أكدت على فكرة كونفوشيوس، لجهة ضرورة الإعتماد على الفئات المتعلّمة المستنيرة في إدارة شؤون الدولة.

يبقى القول بأن هسون تزو قد أوصل الكونفوشيوسية، من خلال استخدامه أسلوب تفكير عقلي ومنطقي صارم، إلى نوع من الفلسفة العقليّة والماديّة؛ بحيث بات العقل البشري ، بالنسبة إليه، مركزاً للكون. فقد قال بقدرة العقل على الوصول إلى الفهم الكامل للطبيعة؛ مما يجعل الإنسان قادراً على أن يسيطر على الطبيعة ويسخّرها لخدمته عن طريق التنظيم الإجتماعي. ولذلك يمكن اعتبار هسون تزو من أعظم الفلاسفة العقليّين في تاريخ الفلسفة الكونفوشيوسية؛ بالرغم من نظرته القائلة بقصور العقل عن الوصول إلى معرفة الخير والأخلاق الفاضلة، إلا بوجود أستاذ حكيم يدلّه على ذلك.

خاتمة الفلسفة الكونفوشيوسية

إزدهر الفكر الفلسفي الصيني منذ أواخر القرن السادس ق.م. مع لاو تزو ومع كونفوشيوس؛ ويعدّ الأخير من كبار الفلاسفة المعروفين عامة في تاريخ البشرية، وأهم فيلسوف صيني على الإطلاق. إذ استطاع أن يضع أسس فلسفة هامة استطاعت، بمختلف أشكالها المعدّلة والمطوّرة، أن تؤثر باستمرار ولغاية الآن، في أعماق المجتمع الصيني وداخل كل إنسان فيه؛ وقد اتسع تأثيرها هذا حتى شمل شرق وجنوب شرق آسيا واليابان. والفلسفة الكونفوشيوسية لم تسيطر على هذا النحو، إلا لأنها جاءت تُعبر عن حقيقة واقع الإنسان الصيني الصبور والمتمسّك بالعادات والتقاليد والأخلاق الفاضلة، والمؤمن بالمبادىء الداعية إلى واجب ولاء الأبناء (أي الـ"هسياو") والمؤدية إلى تماسك العائلة.

لا شك في أن الحروب الطويلة والغزوات الهمجية التي عاشها الصينيون في ظل تبدّل الحكّام باستمرار، أثّرت بالتأكيد في تكوين قناعات الإنسان الصيني، بحيث بات يجد في العائلة أساس الأمن الإجتماعي والإقتصادي. إذ عندما تبيّن بأن الحكّام لم يعد بمقدورهم تأمين الخير للناس، عبر قوانينهم الجائرة؛ تكوّنت قناعات عامة لدى الناس حول الماضي البعيد، باعتباره العصر الذهبي الذي كان يؤمن للناس السعادة والهناء، بفضل احترام المبادىء العامة التي اختطّها القادة الأسطوريون الحكماء، والمتعلقة بالقيم الأخلاقية الفاضلة والسلوك القويم. ومن هنا أصبح الإنسان الصيني ينظر إلى القيم الأخلاقية الـ"جين" وإلى السلوك القويم الـ"لي"، نظرة مثالية قادرة على تحقيق الخير. وبات يؤمن بأن وصول الحكم الصالح إلى تحقيق السعادة للإنسان والمجتمع، لا يتأتّى عن طريق القانون، وإنما عن طريق اتباع الفضيلة أوالإستقامة الـ"لي".

لم يكن كونفوشيوس والفلاسفة الكونفوشيوسيون اللاحقـون إلا المعبّرين بفكرهم المبدِع عن تلك القناعات السائدة حول ضرورة التقيّد بالأخلاق الفاضلة التي أوصلت الإنسان في غابر الأزمان إلـى تحقيـق السعادة. وإذا كانت الطبقات النبيلة قد سيطرت على الحكم لفترات طويلة مـن الزمـن، بفضـل أصولها الأسطورية التي كانت تجعـل السماء تسيّرها وتحميها؛ فإن كونفوشيوس وتابعيه قد حوّلوا قدسية هذه النبالة ذات المرتكز الأسطوري إلـى القول بالإنسان الماجد المتعلم المثقف (Junzi) الذي يتمتّع بمرتبة رفيعة انطلاقاً من معرفته العميقة للنفس البشرية وليس بفضل نبالة أصله بالوراثـة. وهـذا يعني بأن كونفوشيوس ومن تبعه من الفلاسفة الكونفوشيوسـيّين قـد أحلّـوا الإنسان الذي يعمل ويجتهد للوصول إلى المعرفة والفضيلة والسـلوك القويـم مكان إبن النبيل، ليصبح من أهل الحكم والإدارة في ظـل قناعـات تتلخّـص بضرورة وحتمية تحقيق غايات الصالح العام.

عملت الكونفوشيوسية على تفسير نظام الحكم بشكل متطوّر قـائم علـى أساس أن الغاية من وراء تفويض السماء للحكـام هـي تحقيـق الإزدهـار والإهتمام بمصالح الناس؛ وفي حال لم يتم الوصول إلى هذه الغايـة، وجـب تغيير التفويض السماوي عن طريق تمتع الشعب عندئذٍ بحق الثورة.

أكّدت الكونفوشيوسية على ضرورة أن يملك الحاكم دون أن يحكم، بحيث يترك الحكم الفعلي بيد الوزراء الذين يجب أن يتم اختيارهم من بين المتعلّميـن الحكماء الأفاضل، بغض النظر عما إذا كانوا من أبناء الطبقة الفقيرة أو مـن غيرها. كما أن على الأمبراطور الحاكم أن يتسامى عن التدخل المباشر فـي مهام الحكم؛ بيد أن عليه أن يوجّه مسيرة هذا الحكم بما يخدم تحقيق التناسـق التام ما بين الإنسان والسماء والأرض. إذ يتوجّب على الأمـبراطور، تبعـاً لمرتبته السامية، أن لا يقحم نفسه في شؤون النـاس اليوميّـة، لكـي يتشـبّه

بالملكيْن الأسطوريّيْن "ياو" و"تشون". ونظراً إلى المكانة العليا التي احتلّها الحاكم بنظر الكونفوشيوسيّين، فإن الأمبراطور عند الصينيين كان دوماً يلقّب بـ"ابن السماء"، وهو اللقب الذي استمرّ يظلّل أباطرة الصين حتى تاريخ إعلان الجمهورية في سنة ١٩١١.

ولما رأى الكونفوشيوسيون بأن فكرتهم الداعية إلى عدم التدخل في شؤون الحكم مرفوضة من قبل الحكّام الذين راحوا على العكس من ذلك، يتدخّلون في كل شؤون المجتمع ويزيدون من قسوة القوانين التي يضعونها ويطبّقونها بشكل مجحف بحق الناس؛ حاولوا انتهاج سبل الإقناع عن طريق الدعوة إلى المحبة واتباع مبدأ المعاملة بالمثل وفق مقولة "عامل الآخر بما تحب أن يعاملك به". وأخذوا يروّجون لفكرتهم القائلة "بأن الحاكم يقود الناس بالحكمة ويكبح جُماحهم بقواعد اللياقة". وناقضوا أفكار المدرسة القانونية التي كانت تحبّذ تطبيق القوانين الحازمة في الحكم؛ فدعوا عامة إلى التقليل من القوانين قدر الإمكان، وإلى الإعتماد على العادات والتقاليد لتكون هي الحكم في علاقة الناس ببعضهم البعض.

ولكن ما إن نجحت محاولات الكونفوشيوسيّين في جعل فلسفتهم تطغى عملياً على أفكار الناس، بحيث أعلن الأباطرة منذ القرن الثاني ق.م. اعتناقهم لها باعتبارها الفلسفة الرسمية في البلاد؛ حتى تبيّن بأن هذه الفلسفة قد داخلها في الواقع الكثير من أفكار المدرسة القانونية، إلى جانب ما أخذته عن الفلسفة التاوية. ومن الناحية العملية، أخذ الموظفون الإداريون الكونفوشيوسيّون يحلّون مكان الطبقة النبيلة، ليصبحوا هم الطبقة المسيطرة على الحكم في الصين، على امتداد قرون طويلة. ولقد عمدت هذه الطبقة من الموظفين إلى منع كل محاولة إصلاح يقوم بها أي امبراطور يأتي بأي بادرة بغية تحسين الأوضاع.

وهكذا تحجّرت الكونفوشيوسية كما تحجرت معها الإدارة؛ لاسيما وأنه كان يتوجّب على المرشحين لدخول الوظيفة دراسة المبادىء الكونفوشيوسية أولاً، والخضوع من ثم لامتحان يجريه أساتذة كونفوشيوسيّون. واستمرّ الأمر على هذا النحو لفترة طويلة، إلى أن تم إلغاء مبدأ الامتحان لدخول الوظيفة الرسمية سنة ١٩٠٥. إلا أن ما يتوجّب ذكره، هو أن الكونفوشيوسية، بالرغم من تمسّكها بمبادئها وأفكارها الأخلاقية القديمة على نحو متحجّر، قد أخذت عن المدارس الأخرى، الكثير من الأفكار، من دون أن تغيّر كثيراً في لبّ فلسفتها الخاصة بها؛ هذا إذا مّا استثنينا إبداعات هسّون تزو الفكرية التي أضفت على الكونفوشيوسية نكهة خاصة، من خلال دمجها بعض الفكر النفعي بالقناعات الكونفوشيوسية. وقد تأثر هسّون تزو بالمفكر الصيني مو تزو في تبنّيه الفكر النفعي؛ فتحوّلت الكونفوشيوسية معه إلى نزعة إنسانية ذات مذاق نفعي أكثر عملانية.

القسم الثالث

فلسفة المنفعة ومدرسة المشرعين

عرفت الصين في أواخر فترة الربيع والخريف (٧٢٢-٤٨١ق.م.) وبعدها في مرحلة عصر الدول المتحاربة (٤٠٣-٢٢١ق.م.)، عصراً عمّ فيه الإزدهار الثقافي. إذ استفاد الفلاسفة والمفكرون من أجواء الحرية في القول والتعبير التي سادت في ذلك العصر؛ فانشغلوا في التفكير الفلسفي، وراحوا يطرحون مختلف القضايا المنطقية المتناقضة؛ واستطاعوا أن يبتدعوا نظريات ومذاهب فلسفية متعدّدة، كان من أهمها الفلسفة التاوية والكونفوشيوسية والموهية أو الموتزية (نسبة إلى "مو تزو"). كما ظهر أيضاً في تلك المرحلة، الفلاسفة المعروفون باسم "فلاسفة الجدل"، تزونغ- هنغ- كيا؛ وقد جابوا مختلف مناطق الصين، ليعلّموا الناس فنّ الجدل والإقناع بأي شكل من أشكال المنطق، وذلك على غرار الفلاسفة السفسطائيّين الإغريق. كذلك عرفت مدينة "لو يانغ" في تلك المرحلة أيضاً، أشهر وأهم فلاسفة ذلك العصر، من أمثال "مو تزو" واضع أسس الفلسفة الموهية، وتشوانغ- تزو (أهم مفكري التاوية بعد لاو تزو) ومنشيوس وهسون تزو وغيرهم.

ظهرت في خضم المناقشات والمجادلات، في عصر ازدهار الفكر الفلسفي الصيني، آراء وأفكار عديدة حول فهم الكون والطبيعة والمجتمع والإنسان. وحصر المفكرون همّهم في كيفية الوصول إلى الإقتناع والإقناع بالأفكار التي تعالج مسألة الأسس التي يقوم عليها المجتمع وينبني عليها أي إصلاح منشود. وكان المحور الذي دار حوله هؤلاء الفلاسفة هو تحديد نقطة انطلاقتهم الفكرية للوصول إلى الحل المنشود، فإما أن تكون من الطبيعة أو من المجتمع أو من الإنسان. ولما كان هؤلاء الفلاسفة المبدعون متأثرين عملياً بالواقع السياسي والإجتماعي لمختلف المجتمعات الصينية، لا سيما منها تلك الواقعة في منطقة الشمال والشمال الشرقي من الصين، فقد ركّزوا أبحاثهم

بغالبيتهم، على الواقع العملي الذي يعيشه الإنسان الصيني دون التبحّر في الماورائيات. وبعبارة أخرى، فقد ركّزوا في دراساتهم على معالجة الواقع الإجتماعي؛ فتعمّقوا في دراسة طبيعة المجتمع وطبيعة العلاقات السائدة فيه وما يتوجب استبدالها به. كما تناولت دراساتهم المعمّقة، البحث في الإنسان والغوص في كافة المؤثرات التي تتحكّم في سلوكه وفي تحديد الغايات من وراء اتباع أي سلوك كان. وإذا كان الفلاسفة الكونفوشيوسيّون قد ركّزوا في أبحاثهم، على دور القيم الخلقية الفاضلة، وقالوا بضرورة التقيّد بالعادات والتقاليد والآداب الرفيعة للوصول إلى إقامة المجتمع الصالح الفاضل؛ فإن بعض المفكرين الآخرين، من أتباع الفلسفة التاوية مثلاً، قد آمنوا أيضاً بمثالية من هذا النوع ولكن من منظور مختلف. إذ اعتمد هؤلاء نظرة توحّد ما بين الذات الإنسانية والذات الكونية، وانطلقوا في فلسفتهم من مبدأ الإستسلام لأمور الواقع الإجتماعي والطبيعي، بغية الوصول إلى الاقتناع الذاتي المؤدي، بنظرهم، إلى تحقيق السكينة والطمأنينة.

وظهرت في تلك المرحلة أيضاً، تيارات فلسفية أخرى بعيدة كل البعد عن المثالية، فكانت ذات نزعة عملية، وقد حاولت البحث في ما وراء الظاهر من السلوك البشري؛ بمعنى أنها حاولت الغوص في أعماق النفس الإنسانية فقط، وليس في الطبيعة أو الروح أو المجتمع، للوصول إلى معرفة الكوامن أو البواعث الدافعة إلى التصرفات الإنسانية المختلفة. وظهر بنتيجة ذلك، تيار فكري واقعي راح يقول بأن الرغبة في تحقيق اللذة، هي التي تدفع الإنسان لتقييم كل الأمور؛ وهي بالتالي المحرّك الأساسي لكل سلوك يقوم به. وكان المفكر "يانغ تشو"، مؤسس هذه الفلسفة، قد دعا الناس إلى الإهتمام بأنفسهم والمحافظة على أشخاصهم، والإبتعاد عن الإنشغال بالأمور الماديّة، وعدم الإنغماس في الرغبات غير المثمرة. وهذا يدعونا إلى القول بأن يانغ تشو قد رفع الراية الفردية (نسبة إلى المذهب الفردي) ضد الدعوة إلى فضائل النظام الإجتماعي (مثلما كان الأمر كذلك مع الفلسفة الأبيقورية)، إذ آمن بالنزعة

الفردية التي تحثّ الإنسان على إنقاذ حياته الفردية بدل السعي من أجل إنقاذ المجتمع ككل.

كذلك برز في تلك المرحلة أيضاً، تيار فلسفي عملي آخر جاء يقول بأن الرغبة في تحقيق المنفعة الفردية، هي وراء التقييم الذاتي والسلوكي عند الإنسان؛ لذلك يجب العمل من أجل الوصول إلى تحقيق المحبّة الجامعة ما بين البشر أجمعين. أما مؤسس هذه الفلسفة أو المذهب، فهو المفكر الصيني مو تزو الذي يُعتبر من كبار ومن أهم مفكري الصين القديمة. وقد نازعت مدرسة مو تزو المدرسة الكونفوشيوسية بشكل خشي معه أتباع كونفوشيوس على مصير فلسفتهم في مرحلة إبداع وهيمنة الفلسفة الموهية وتأثيرها المسيطر، خلال عصر الدول المتحاربة الذي شكّل مرحلة العصر الذهبي بالنسبة إلى الموهية. إلا أن الأخذ بهذه الفلسفة لم يدم طويلاً لأنها لم تكن في الواقع، تتوافق في العمق مع العقلية الصينية التقليدية؛ وإن تكن تعاليمها قد أثّرت بشكل واضح على الفكر الصيني سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وظهر كمون واضح وغيبة لهذه الفلسفة لفترة طويلة من الزمن، غير أن الإهتمام بها عاود الظهور في العصور الحديثة مع التبشير المسيحي ومع بروز الأفكار الليبرالية والتيارات الماركسية المختلفة؛ وذلك بسبب توافق مبدأ "المحبة الجامعة" الذي تأسست عليه الفلسفة الموهية مع مبدأ المحبة التي تقول بها المسيحية ومع فكرة الآخاء الإنساني التي اعتمدتها الليبرالية والماركسية.

الفصل الأول

الموهية أو الموتزية (فلسفة المنفعة)

(Mohisme ou Moïsme)

تكاثرت الأبحاث الفكرية المتعلقة بالطبيعة والمجتمع والإنسان بعد ذيوع فكر كل من لاو تزو وكونفوشيوس؛ وتعدّدت المدارس الفكرية مع اهتمام الحكام بالمفكرين واستضافتهم لهم في قصورهم وتباهيهم في جمعهم من حولهم. ولقد أدّى كل ذلك، إضافة إلى تعمّق الفكر في البحث في أمور المجتمع، إلى ظهور التنافس بين المفكرين وبين مختلف الإتجاهات الفكرية المتعددة؛ وهذا ما ساعد على الإهتمام بالتعمق أكثر فأكثر في البحث عن أفكار جديدة تضاهي الفكر القديم. وعلى هذا النحو، ظهرت اهتمامات فكرية لم تكن مطروحة سابقاً، وقد تجلّت من خلال النقاشات والحوارات التي كانت تدور ما بين المفكرين داخل قصور مختلف الحكام. وهكذا نمت في ظل هذه المناخات الفكرية الملائمة، أفكار جديدة متعددة ساعدت المفكرين، لا بل شجّعتهم، على ولوج عوالم فكرية لم تكن مطروحة سابقاً بأي شكل من الأشكال. وكانت التراكمات المعرفية المتزايدة على الدوام في فهم الطبيعة والمجتمع، قد حثّت على دخول عالم البحث الفكري لجهة تكوين الإنسان النفسي، والمؤثرات الدافعة إلى تحديد الغايات البشرية، وتحديد السلوك الذي يتبعه الإنسان للوصول إلى تحقيق الغايات المحدّدة. فكانت فلسفة مو تزو أول مدرسة فكرية كبيرة ظهرت بعد فترة قصيرة جداً من موت المعلم الكبير كونفوشيوس. وقد حاول موتزو إيجاد أسس جديدة، غير معروفة سابقاً، تبحث في الإنسان والمجتمع، للوصول إلى تكوين أفكار مستحدثة للنظام الإجتماعي.

المبحث الأول

مو تزو

وضع الفيسلوف الصيني "مو تزو" (أو "مو تي") أسس الفلسفة الموهية، وقد اختلف المؤرخون حول تحديد سنتيْ ولادته ووفاته، مثلما اختلفوا حول تاريخ ولادة ووفاة أكثر المفكرين الصينيين الآخرين الذين عاشوا قبل الميلاد. إذ يقول بعض المؤرخين بأن مو تزو عاش ما بين الأعوام ٤٨٠ و٣٩٠ق.م. في حين يقول آخرون بأنه عاش ما بين الأعوام ٤٦٨ و٣٧٦ق.م. ولكن يبدو بأن مو تزو قد عمّر حتى بلغ حوالى التسعين عاماً. ومهما يكن من أمر اختلاف المؤرخين في تحديد سنة ولادته ووفاته، يمكن القول بأنه وُلد في أواخر فترة الربيع والخريف (الممتدة ما بين ٧٢٢-٤٨١ ق.م.) وعاش في المرحلة الإنتقالية ما بينها وبين مرحلة عصر الدول المتحاربة (أي في الفترة الممتدة ما بين ٤٠٣ و٢٢١ ق.م.)، حيث احتشد الفلاسفة من جميع أنحاء الصين في مدينة "لو يانغ"، إبّان مرحلة إزدهار الفلسفة الصينية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد.

أ- حياة موتزو

نشأ مو تزو في مدينة "لو"، وهي المدينة ذاتها التي نشأ فيها "كونفوشيوس"، وذاعت شهرته بعد وفاة الأخير بزمن قصير. ثم انتقل مو تزو من مدينة "لو" إلى مملكة "سونغ"، حيث شغل فيها منصباً حكومياً. وكان اسمه قبل شهرته هو "مو تي" الذي يعتبره البعض بأنه كناية عن إسمين وهما "مو" الذي هو اسم عائلته أو عشيرته، و"تي" وهو اسمه الشخصي. ويعتقد بعض الباحثين بأن كلمة "مو" ليست في حقيقتها اسم عائلة أو عشيرة معينة؛ وبما أنها تعني في الصينية القديمة الرقيق الموسوم، فلربما كان "مو تزو"، بحسب رأيهم، ينتمي إلى طبقة المساجين أو العبيد الذين كان يجري وسمهم بعلامات

معيّنة لتمييزهم عن غيرهم. ويحاول هؤلاء الباحثون دعم رأيهم هذا من خلال الربط ما بين كراهيّته الشديدة للنبلاء، وكفاحه المستمرّ مع تلامذته في الدعوة إلى المساواة والمحبة الجامعة أو الشاملة بين البشر جميعاً دون تمييز بين إنسان وآخر، وأيضاً من خلال هجومه على الكونفوشيوسية باعتبارها فلسفة الطبقة الأرستقراطية. غير أن هناك من يأخذ باتجاه آخر يقول بأن مو تزو ينتمي إلى طبقة صغار النبلاء الذين أخذ وضعهم بالإنحدار منذ القرن السادس قبل الميلاد.

تأثر مو تزو بتياريْن فكريّيْن مختلفيْن تماماً. فهو في البداية تأثّر بفكر كونفوشيوس الذي كان مهيمناً على المدينة التي نشأ فيها، ثم تأثر بعد ذلك بالفكر السائد في مملكة "سونغ"، المناهض للنزعة العسكرية والداعي إلى نوع من المحبّة الجامعة بين البشر. وتفاعلت هذه المؤثّرات مع واقع انتمائه إلى طبقة اجتماعيّة مقهورة، في ظل ظروف عامة اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة متقلّبة، الأمر الذي فرض عليه جواً من اليأس والإحباط، وجعله يأتي بفكر اجتماعي وسياسي مختلف كل الإختلاف عن كل ما عرفه الفكر الصيني في تلك المرحلة. فلقد جاءت أفكاره تنقض العقلية العشائرية أو القبلية وتنتقد مسألة التنافس والصراع على الهيبة والنفوذ. وكان مو تزو يزدري الرغبة في الثراء عند طبقة كبار النبلاء وجريهم وراء تلبية أذواقهم في الرخاء والرفاهية؛ كما كان يرفض بشدّة الأنانية الأسريّة المعبّرة عن الأرستقراطية. وكان يدعو بإلحاح إلى المساواة المثالية والعطاء بغيريّة، للوصول إلى "تاتهوانج" (Ta Thung) أي التآزر العظيم الذي يقوم على أساس تحقيق الـ"تشين اي" أي المحبة الشاملة (Chien ai).

وهكذا كوّن مو تزو عقيدةً واضحة من خلال أفكاره المتنوعة، وعمد إلى تنظيم مريديه الذين حاولوا جهدهم من أجل نجدة المظلومين ومناهضة الحروب ومساعدة الدول التي تتعرّض للحروب التوسّعية الشرسة.

كان مو تزو رجلاً عصامياً بكل ما في الكلمة من معنى. فلقد سعى بجدّ ومثابرة، بالرغم من انتمائه إلى طبقة فقيرة مقهورة غير ملمّة بالعلم والثقافة، إلى تثقيف نفسه بنفسه؛ ودرس ثمرات الفكر الصيني القديم واطّلع على ذلك التراث الغني. وفي المراحل الأولى من بناء ثقافته، أعجب كثيراً بأفكار كونفوشيوس؛ لكنه عاد وأنكرها بعد ذلك، وعارض الكثير منها، بشكل أدى به إلى استنباط فلسفة جديدة مناهضة للفلسفة الكونفوشيوسية برمّتها، وذلك بالرغم من أنه استعمل في كتاباته الكثير مما كان قد كتبه كونفوشيوس.

ب- الجماعة الموتزية

تمتعت مدرسة مو تزو بشهرة واسعة في حياته وبعدها على امتداد قرون طويلة. وعندما عمل مو تزو في التدريس، جمع مريديه من حوله، منشئاً بذلك تجمعاً خاصاً به. وتحوّل هذا التجمع إلى شكل من أشكال الجماعات السرّيّة المنضبطة أشد الإنضباط، وراح أفرادها يعملون من أجل الوصول إلى تحقيق أفكاره في مختلف الولايات الصينية. ولقد كانت المجموعة التي درّسها موتزو قليلة العدد نسبياً، بحيث إنها لم تتجاوز المئة وثمانين طالباً، وذلك بسبب مذهبه الصارم إلى جانب تشدده في التنظيم، وهو ما كان يبعد عنه طالبي الثقافة. إذ كان يفرض على طلابه نظاماً خشناً قوامه إطعامهم وجبة غذائية واحدة مكونة من حساء الخضراوات وإلباسهم الملابس المتواضعة الخشنة. كما عمد إلى تنظيمهم تنظيماً دقيقاً بشكل أدى إلى نوع من الترابط القوي فيما بينهم وبين زعاماتهم التي ورثت القيادة عنه.

كان تلامذته يحافظون على علاقتهم به، إذا ما التحقوا بالوظائف المتعددة في الولايات المختلفة؛ وكانوا باستمرار يتلقّون تعليماته وتوجيهاته بإخلاص متفان. وظل هذا الترابط والتنظيم المتماسك ما بين مريدي مذهبه وزعمائهم، مستمراً لفترة طويلة من الزمن. وكان على كل مريد يلتحق بوظيفة ما، أن يقدّم جزءاً من مدخوله كمساهمة لجماعته المنظّمة. وقد عمد مو تزو وزعماء الجماعة إلى تدريب المريدين على حمل السلاح؛ مما كوّن منهم جماعة مسلّحة

عالية التنظيم والتدريب، وكانت تلتحق بموجب توجيهات الزعيم لخدمة أحد الأمراء أو الملوك المحاربين، وذلك بالرغم من دعوة مو تزو إلى مناهضة الحروب.

ذاعت شهرة هذه الجماعة بصلابتها وقوة شكيمتها. وعمل أتباع المدرسة الموتزية على مدى قرون، على الحفاظ على النظام وإطاعة الأوامر الصادرة عن زعمائهم الذين يتمتعون بسلطة مطلقة، كانت تخوّلهم الهيمنة على جميع المريدين، بحيث يذعن هؤلاء لكل الأوامر بما فيها تقبّل توقيع عقوبة الموت. وهكذا فقد اشتهرت جماعة موتزو "بالتفاني العجيب في تأدية الواجب، حتى ليقال إن زعيماً من زعمائها ظل يدافع طويلاً عن إمارة صغيرة عهد إليه أمر الدفاع عنها؛ فلما أسقط في يده، أقدم على الإنتحار ومعه مائة وثلاثون من أتباعه"(١).

ولما كان مو تزو من معارضي الحروب عامةً، فقد توجّه ناحية الحكام لنصحهم وتوجيههم ليمتنعوا عن شن الحروب. ويقال بأنه سار مدة عشرة أيام بلياليها، حتى تقرّحت قدماه، في طريقه إلى ملك لينصحه بعدم اللجوء إلى الحرب. وعندما كان يصادف مملكة مستهدفة بشن حرب عدوانية ظالمة عليها، كان يتوجّه وتلامذته المحاربين لنجدتها؛ ويحاربون إلى جانب جند هذه الدولة المعتدى عليها.

المبحث الثاني

فكر مو تزو

تأثر مو تزو في نشأته في مدينة "لو" بأفكار وتعاليم كونفوشيوس. غير أنه تحوّل، بعد تجاربه الطويلة واطّلاعه على الفكر السائد في مملكة "سونغ"، إلى أكبر مناهض للفكر الكونفوشيوسي. وكانت أهم نقاط اعتراضه على

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٧١.

الكونفوشيوسية تتركز حول موضوع إلحاد أتباع الكونفوشيوسية وخروجهم عن المعتقدات الدينية القديمة، وتشكيكهم في الأمور المتعلقة بأرواح الأجداد وبدور السماء في القيادة والتوجيه واستبدالها بالمغالاة في الطقوس والشعائر. كما كان يعترض عليهم في موضوع تعلية شأن المحبة والترابط الأبوي، وفي مسألة نزعتهم الداعية إلى التعلّق بمذهب الجبرية، وإيمانهم بالتفرقة الطبقية والإعلاء من شأن الطبقة النبيلة ومن شأن المثقفين الكونفوشيوسيين.

تناولت فلسفة "مو تزو" مجموعة من الأفكار الهامة التي عالجت المسائل الآتية:

١- المساواة الكاملة بين الأفراد أمام الكائن الأعلى (السماء) الذي يسبغ عطفه على الناس جميعاً؛ مما يفرض عليهم واجب الإقتداء به ومحبة بعضهم بعضاً بلا تمييز وبقدر متساو، بغض النظر عن أشخاصهم.

٢- الولوج إلى ما وراء مظاهر السلوك الإنساني، ودعوة الناس للعمل من أجل تأمين إشباع احتياجاتهم المادية العاجلة، والتخلي عن كل أشكال العمل والسلوك غير المؤدية إلى تحقيق الغايات الأساسية المتمثلة فقط بالمأكل والملبس والمسكن؛ وكان بذلك يدين تعاليم "كونفوشيوس" القائلة بالتقيد بالطقوس وبأهمية الموسيقى التي لا تفيد برأيه، في تحقيق الغايات الأساسية للإنسان، ولا طائل من ورائها.

٣- ضرورة تجميع الطاقات البشرية للعمل المشترك من أجل تحقيق الأهداف الإجتماعية التي تستلزم بالضرورة وحدة الفكر والعمل وطاعة الزعماء الذي يطيعون بدورهم إرادة السماء. وهذه الفكرة هي التي كانت وراء التنظيم المتماسك الذي أقامه لتلامذته ومريديه؛ بحيث كانت الطاعة لأولي الأمر مطلقة ولا حدود لها ولو كان فيها طلب الموت لأحد المريدين؛ ذلك الفعل الأخلاقي الأعلى للفرد هو فعل التضحية من أجل الجميع.

أ- المنطق ومذهب المنفعة

حاول مو تزو، على غرار كونفوشيوس، ومتأثراً به، ولوج عالم الأسماء والكلمات والدلالات والتعابير؛ فقال بأن الكلام هو التفوّه بالأسماء عن طريق الفم؛ وبأن الألفاظ المنطوقة من الفم هي التعبير عن أفكار الإنسان وعن النشاط الجدلي للذهن. وبالتالي فعندما يحدث تعارض ما بين كلام إنسان وآخر، فإن الفائز هو من يكون على حق. إن مو تزو هو من أولئك الذين أخذوا يبحثون في المنطق والمجادلة للوصول إلى الإستدلال والبرهان على صحة الأحداث والقضايا. "وقد عرّف القضية المنطقية تعريفاً غاية في البساطة فقال: هذه هي التي أسمّيها قواعد الإستدلال الثلاث:

أين يجد الإنسان الأساس؟ ابحث عنه في دراسة تجارب أحكم الرجال الأقدمين.

كيف يلمّ الإنسان به إلماماً عاماً؟ افحص عما في تجارب الناس العقلية من حقائق واقعية.

كيف تطبقها؟ ضعها في قانون وسياسة حكومية، وانظر هل تؤدي إلى خير الدولة ورفاهية الشعب أو لا تؤدي إليهما"(١).

استنتج مو تزو من هذه القواعد الثلاث، حقيقة وجود الأرواح والأشباح، وعمل على برهنة ذلك، بحجة أن كثيراً من الناس أكدوا مشاهدتهم الفعلية لها؛ أي أن مو تزو اتخذ موقفاً تجريبياً من خلال ملاحظات الآخرين، من دون الأخذ بواقعية أو عقلانية هذه الملاحظات أو عدمها؛ وقد أفصح عن ذلك في قوله: "طريقة اكتشاف ما إذا كان أي شيء موجوداً أم لا، تتمثل في الإعتماد على شهادة أعين وآذان الجمهور، فإذا كان البعض قد سمعه أو البعض قد رآه، فعلينا القول بوجوده، وإذ لم يكن أحد سمعه ولا أحد رآه، فعلينا القول

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٧١.

بعدم وجوده... وطالما أن هناك- منذ أقدم العصور وحتى عصرنا الحالي، بل ومنذ بداية البشرية- أناساً رأوا أبدان الأرواح والأشباح وسمعوا أصواتها، فكيف يمكننا القول بعدم وجودها"(١).

أكد مو تزو على وجود الإله، استناداً إلى أن التجربة البشرية تشهد بوجوده. كما أن لهذا الإله غاية وإرادة يمكن تصوّرها في الحب والرحمة، حيث يكون النظام هو التجلي النهائي لهذه الرحمة الإلهية؛ ولهذا قال مو تزو بشخصية الإله على عكس كونفوشيوس الذي قال بالشخصية المجرّدة غير المجسّمة. وتحمّس مو تزو للقناعات الدينية ولكن بإعتدال؛ كما ظن بأن البرهان على الدين مربح ويؤدي إلى منفعة الناس؛ سواء أكانت الأرواح تعيش في عالم السماء أم لا. "فإذا كان آباؤنا الذين تقرّب لهم القرابين يستمعون إلينا، فقد عقدنا بهذه القرابين صفقة رابحة، وإذا كانوا أمواتاً لا حياة لهم ولا يشعرون بما نقرب إليهم، فإن القرابين تتيح لنا فرصة الإجتماع بأهلنا وجيرتنا، لنستمتع جميعاً بما نقدّمه للموتى من طعام وشراب"(٢). وهكذا فإن مو تزو، من خلال أخذه بمبدأ قبول ملاحظات الناس لمختلف الأشياء والأمور، ينفي دور العقل في محاكمة ما يلاحظه الناس، أو ما تلوكه ألسنتهم من إشاعات وقناعات عن الغيبيات المرفوضة مبدئياً من العقل السليم.

إذا كان مو تزو قد عرّف المنطق الجدلي بأنه محاورة بين شخصين- بينما هو في حقيقته أعمق بكثير- فإن أحد أتباعه قد توسّع في تبيان أهمية المنطق الجدلي بالقول: "يفيد المنطق الجدلي في إيضاح الفارق بين الصواب والخطأ، والتمييز بين الحكومة الصالحة والحكومة الفاسدة، وجلاء نقاط التشابه والإختلاف، واختيار أصول الأسماء ومصادر الأحداث الجارية، والتفرقة بين ما هو نافع وما هو ضار، وتحديد ما هو مشكوك فيه. إنه يصف أشكال

---

(١) جوزيف نيدهام: مرجع سابق- ص: ١٩٥.

(٢) ول ديورانت: مرجع سابق- ص: ٧١.

الحشود الهائلة من الأشياء، وينشد في المناقشـات مقارنـة فنـون الحديـث المختلفة. إنه يستخدم الأسماء للدلالة على الأحداث الجاريـة ويسـتفيد مـن القضايا المنطقية للتعبير عن الآراء، ويستعين بالبيانات لشرح الأسباب"(١).

وكان مو تزو يعتبر بأن نتائج تطبيق أي رأي أو فكرة أو قيمة خلقيـة أو سلوك اجتماعي، إذا ما أدّت إلى خير الدولة ورفاهية الشعب، فهي أهم قـاعدة استدلال من بين تلك القواعد الأخرى التي تحدّث عنها. وهذا يعني أن منهاجه الفكري المنطقي يعتبر بأن المعيار الأساسي، الذي بموجبه تُقـاس الأمـور، يعتمد على مدى المنفعة والفائدة التي تعمّ البلاد ويجنيها الناس من ورائـه. إذن إن المنفعة، برأي موتزو، هي المقياس الذي يحدّد جميع القيم؛ فهو يقول فـي هذا الخصوص: "عندما يدير أحد الحكماء شئون دولة، تتحقق للبـلاد منفعـة تتجلى في زيادة موارد الدولة المادية بفضل الإستغناء عن النفقـات التـي لا مبرّر لها، وزيادة السكّان أهم عوامل ثراء البلاد. ولقد أصدر الملوك والحكماء قديماً قوانين تُجبر الرجال في سن العشرين والبنات في سنة الخامسة عشـرة على الزواج، ولا شك أن الزواج المتأخر يحدّ من تزايد عدد السكان"(٢).

إذن إن المنفعة تتحقق، برأي موتزو، من خلال العمل على زيادة مـوارد الدولة وتقليل نفقاتها، وزيادة عدد السكان، ووضع القوانين الصالحة، والتقـرّب من الأرواح عبر تقديم القرابين. ولكي يتم الوصول إلى تحقيق هذه الأهـداف، يجب اتباع التقشف بشكل يهتم معه الإنسان بالحصول على الغذاء الضـروري فقط ومن دون طلب التلذّذ به؛ واستعمال الألبسة لغاية الحفاظ علـى الجسـد، وليس من أجل التأنّق بها؛ وتأمين المسكن للحماية من اللصوص ومن ظواهـر الطبيعة من برد وحرّ ومطر؛ والعمل على سن القوانين المؤدّية إلى الـزواج من أجل تأمين زيادة السكان؛ ومنع أي إنغماس في التلذّذ الآني بالأشـياء، لأن فيها مضيعة للوقت، كسماع الموسيقى مثلاً.

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٧٣.

(٢) فؤاد محمد شبل: نفس المرجع السابق- ص: ١٧٦.

ودعا مو تزو في المقابل، إلى كبت الإنفعالات لأنها تهدّد النظام الإجتماعي (وخاصة الإنفعالات المغوية للإنسان وهي: الإبتهاج، الغضب، اللهو، الحزن، الحبّ والكراهية). فهو يعتقد بأن سيطرة العقل على الإنفعالات تؤدي بالإنسان إلى أن يكون إنساناً حكيماً.

ب- مبدأ المحبّة الجامعة

استخدم مو تزو قواعد الإستدلال الثلاث التي قال بها للوصول إلى البرهنة على أن مبدأ الحبّ الشامل أو المحبّة الجامعة هي الطريق الوحيدة المؤدية إلى حلّ مختلف المشاكل الإجتماعية والإمتناع عن الحروب التي تؤدي إلى الخراب والدمار، ولا تخلّف أي نفع مادي حقيقي وراءها. وهو يقول في هذا الصدد: "يتبلور هدف أولئك القوم الفضلاء- في سعيهم لكفالة المنفعة للعالم- في تخليصه مما يحيق به من كوارث. ويتمثل أفدح الكوارث، في مهاجمة الدول الكبيرة للدول الصغيرة. ويتلوها: اضطهاد العائلات الكبيرة للصغيرة، ظلم القوي للضعيف، تحكّم القلّة في الكثرة، إساءة الحاكم استعمال سلطته، خداع الإنسان الماكر للإنسان الساذج، تعالي النبيل على الوضيع... هذه هي النوازل التي تحلّ بالعالم. وثمة كوارث أخرى تتمثل في خلو قلب الحاكم من الشفقة وافتقار الرعيّة إلى الولاء، وحاجة الأب إلى المحبة وحاجة الإبن إلى الطاعة البنويّة. ويحفل العالم بكوارث من نوع آخر تجلّى في ظلم الناس بعضهم بعضاً، وفي الضرر الذي يحيقه قساة القلوب بالمستضعفين من الناس. وتتجمع أسباب الكوارث في: زوال المحبّة من قلوب البعض، واقتصار المحبّة عند بعض الناس على عدد قليل منهم. ولهذا يجب أن تكون المحبّة جامعة شاملة. فلو نظر المرء إلى الدول الأخرى نظرته إلى الدولة التي يعيش في كنفها، لما حدّثته نفسه بالتعدّي على تلك الدول. ولو نظر المرء إلى البيوت الأخرى نظرته إلى بيته، لما وسوست له نفسه الدنيئة التعرّض بالأذى لبيوت الآخرين... وهكذا. فإذ نسعى لكفالة المنافع للعالم على أن تكون المنفعة شاملة جامعة- تستجيب الآذان الصاغية والأعين النافذة لخدمة الآخرين، وتتقوّس

قوائم الجسد أثناء عمله لإسداء العون للآخرين. هنا يحصل المسنّون ومن لا أسرة لهم على العيش الكريم بفضل جهود الشباب والقادرين"(١).

يعتقد موتزو بأنه في حال ساد مبدأ المحبّة الجامعة، فإن المجتمع الفاضل يتحقّق وتسود معه السعادة الشاملة حيث "يتفرع عن المحبة الجامعة، صدوف القويّ عن مهاجمة الضعيف، وامتناع الكبير عن التعدّي على الصغير، وترفّع النبيل عن السخرية بالمتّضع، وعزوف الذكيّ عن خداع الساذج، وتعفّف الغنيّ عن السخرية بالفقير، ولا يجور الشاب على المسنّ. ولا تتحيّن دولة الفرصة للعدوان على أخرى. ولو أصبحت القوّة معيار السلوك، لاعتدى الكبير على الصغير، وانتهب القويّ الضعيف، وطغت الأغلبيّة على الأقليّة وخدع الماكر الساذج، وازدرى الشريف الوضيع وسخر الغنيّ من الفقير، وتعدّى الشاب على المسنّ، ودمّرت دول الأمبراطورية بعضها بعضاً، وهذا ما تستقبحه السماء"(٢).

لذلك اعتبر مو تزو بأن الأنانية هي وراء كل الشرور التي تحلّ بالإنسان والمجتمع؛ ومن هنا وجب محاربتها عن طريق محبّة الإنسان للآخرين تماماً كمحبّته لنفسه؛ لأنه من خلال هذه المحبة، يتحقق النفع والفائدة للآخرين كما يتحقق للإنسان نفسه. فالمحبة الجامعة هي الطريق الوحيد لتحقيق المجتمع الفاضل والسعيد. ولكن ليس بمقدور جميع البشر الوصول إلى هذه الحالة، لأن غرائز الإنسان غير الحكيم، تسيطر عليه، ولأن فطرة الإنسان تتأثّر بالبيئة التي يعيش فيها. فطبيعة نفس الإنسان محايدة في أساسها؛ وتتحدّد توجّهاتها نحو المحبة أو الأنانية، وفقاً لمؤثّرات البيئة أو تحكّم العقل فيها؛ وهو يصف ويحلّل فطرة الإنسان بقوله: "إن راقبت عملية صبغ الحرير، تجد أن ما يُستخدم في صباغته اللون الأزرق يصبح لونه أزرق، و ما يستخدم في

(١) فؤاد محمد شبل: المرجع السابق- ص: ١٩٤-١٩٥.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١٩٦.

صباغته اللون الأصفر يُصبح لونه أصفر. وعندما يوضع الحرير في صبغة مختلفة، يغدو لونه مختلفاً كذلك. فإذا ما غمس خمس مرات، يتغيّر لونه- بالمثل- خمس مرات. فلا مناص والحالة هذه من ملاحظة عملية الصبغ بعناية"(١).

رأى مو تزو بأنه، ما دامت فطرة الإنسان تتأثر بالواقع الذي تعيش فيه، فإنه يجب العمل على توجيه الإنسان للايمان بمبدأ المحبة الشاملة الجامعة، لكي يقوم البشر بتبادل المنافع بدل محاولة الاستئثار بها؛ لأن الإستئثار الذاتي الأناني يؤدي إلى الإضرار بالنفس وبالآخرين. ولما كان ذلك صعب المنال، بسبب قصور أغلبية الناس عن رؤية منافع المحبة الجامعة؛ وجب استخدام الثواب والعقاب الديني والقانوني الإجتماعي لحضّ الناس على محبّة بعضهم بعضاً، ومنعهم من أن تسيطر عليهم المنفعة الخاصة أو الأنانية. فالمحبّة الجامعة تُبنى على أساس قناعات العقل والإستدلال المنطقي الذي يشير إلى أن في إتباعها، يتحقق النفع للجميع؛ وهي تنبثق في الأصل من الشعور أو مما جبلت عليه الفطرة؛ على اعتبار أن الفطرة في الأساس محايدة، وهي نتاج المحيط الذي تعيش في كنفه.

المبحث الثالث

فكر "مو تزو" السياسي

انطلق مو تزو في فكره السياسي، كما في كل فكره، من مؤثرات الواقع السائد ومن اعتقاده بعدم توافق الفكر الكونفوشيوسي مع الواقع الذي تعيشه البلاد. إذ رفض دعوة كونفوشيوس للتقيد بالمبادىء الخلقية؛ باعتبارها غير قابلة، في نظره، للتطبيق، ولا توصل إلى الأهداف المرجوّة في المجتمع المتصارع والمتشابك بين الإهتمامات والمصالح المتضاربة القائمة على الحسد

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٧٩.

والبغضاء. لذلك توجّه في فكره السياسي، ناحية القبول بالسلطة الكاملة للحكام التي أرجعها إلى إرادة السماء. فلقد تصورّ أن وجود المجتمع المنظم لم يتمّ، إلا حينما تدخلّت إرادة السماء وعيّنت الحكام ووجّهتهم للخروج من حالة الفطرة الطبيعية الموحشة التي كانوا يعيشونها. وهنا يبدو تأثر مو تزو بمفهوم حالة الفطرة الذي ساد في الفكر الصيني التقليدي، إلا أنه أضاف إليه تشدّده بوصف هذه الحالة بالموحشة.

أ- حالة الفطرة

انطلق مو تزو في فكره السياسي من إيمانه الكامل بحقيقة وجود حالة الفطرة الأولى التي سادت فيها المساوىء والشرور والبغضاء، وذلك على عكس الفكر الكونفوشيوسي تماماً الذي أشاد بحالة الفطرة. ورأى بأن هذه الحالة الموحشة هي التي جعلت الناس يعون وجود السماء؛ وبالتالي يدركون ضرورة وجود حاكم عليهم. لذلك اختاروا من بينهم أرجحهم عقلاً وأرفعهم حكمة (وكأنهم تعاقدوا فيما بينهم، حسب ما تقول به نظرية "العقد الإجتماعي") ليكون هو ابن السماء، أي الحاكم، ولتكون له الكلمة الفصل في جميع الأمور وفي التمييز ما بين الخطأ والصواب. وتصبح هناك وحدة ما بين الحاكم ابن السماء، وبين السماء نفسها؛ بشكل تتماثل فيه إرادة الحاكم مع إرادة السماء، لتحقيق العدل بين الناس ونشر السلام في البلاد وتأمين المنافع للجميع في ظل سيطرة المحبّة الجامعة بين البشر.

يتحدث مو تزو عن حالة الفطرة الأولى وعن أصل الحكم والحكّام، فيقول: "في البداية القديمة للحياة البشرية- أيام لم تكن الحكومة ولا القانون قد انبعثا إلى الوجود- سيطر على الأذهان القول السائد «لكل امرىء مقياسه الذاتي للصواب والخطأ». فللرجل الواحد مقياس وللرجلين مقياسان وللعشرة رجال عشرة مقاييس... الخ. ويستصوب الإنسان مقياسه الخلقي الخاص، بينما يذمّ مقاييس الآخرين. وبالتالي فثمة ذمّ متبادل بين الناس بعضهم البعض. بل يضمر الأب والإبن والأخ- أحدهما للآخر- الكراهية والحقد، فالنفور يبعد

الناس أحدهم عن الآخر. ويتجلّى انتفاء التجانس والإنسجام في العلاقات بين أفراد المجتمع، في سعي كل منهم لتدمير زميله بشتى الوسائل. فالفرد لا يستخدم طاقته الزائدة في مساعدة غيره، فيؤثر أن يدع ما يزيد على حاجته من الطعام يتلف على مقاسمته مع المحتاجين. وأولئك الذين يدركون السبيل الأمثل، يحتفظون به سراً لا يفضون به للآخرين. إن العالم مختل الأوضاع مشوّش النظام إلى حد خطير، والناس مثل الوحوش الضارية وجوارح الطير"(١).

ب- السماء وتكوين المجتمع وتعيين الحكام

تحدّث مو تزو عن تصوّره لكيفية خروج الإنسان من الحالة الموحشة في حالة الفطرة، فردّها إلى طريقة اختيار السماء لحاكم يؤمن للناس العيش الأفضل، ويعمل وفق التسلسل الإداري الذي يفرض نفسه من خلال الحاجة والتجربة، فيقول: "وتكمُن علة جميع هذا التشوش، في الإفتقار إلى حاكم. ولقد اختارت السماء أفضل رجال الأمبراطورية ونصبّته ابناً للسماء (أي حاكماً) لكن إحساسه بالعجز عن تحمل عبء إدارة البلاد وحده، دفعه إلى تعيين ثلاثة وزراء. وإذا كانت البلاد شاسعة الأرجاء، لمس الوزراء الثلاثة صعوبة قيامهم بالفصل بين الحق والباطل. فدعاهم حبّهم للعدالة، إلى تقسيم البلاد إلى دول إقطاعية نصبوا على كل منها حاكماً إقطاعياً، واستبان لكل حاكم إقطاعي صعوبة تفرّده بإدارة شئون دولته، فاختار من بين ذوي الأهلية في مملكته، موظفين يساعدونه في عمله"(٢).

ويتابع مو تزو تحليله قائلاً بأن الأمبراطور ابن السماء دعا، بعد أن تنظّمت الإدارة في الدولة، إلى إيصال كامل المعلومات التي يعرفها الناس، سواء أكانت خيراً أم شرّاً؛ فالتمييز بشأنها، يبقى من اختصاصه هو وحده. أما

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٩٢.

(٢) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

إذا ما حدث واقترف الحاكم خطأً ما، فإن علـى المرؤوسين لفت انتباهه ونصحه. فإذا أصابوا، كان عليه الإشادة بهم. وهذا يدلّ على أنه أقـرّ مبدأ تدخّل الموظفين في القرارات والتوجيهات التي تصدر عن رؤسائهم، مثلما سبق لكونفوشيوس ومريديه من بعده، أن قالوا به. إذ يقول مو تزو: "وعندما تم تعيين الحكام جميعاً، أصدر الأمبراطور (الحاكم الأعلى) أمراً إلى جميع الناس، يطالب كل فرد بإبلاغ رئيسه بجميع ما يصل إلى سمعه من خير أو شر. ويعيّن الرئيس وحده الخير من الشر. فإن ارتكب الرئيس خطأ، يسدي مرؤوسيه إليه النصيحة، فإذا أحسنوا وجبت الإشادة بفضائلهم على رؤوس الأشهاد"(١).

ويتصور مو تزو بأن السلام بعد ذلك، قد انتشر في الدولة من خلال عمل الأمبراطور على إيجاد المقاييس والمعايير المختلفة؛ لأنه لو لم يفعل ذلك ويطبق ما تراه السماء، ولو لم يوافقه الناس على أفعاله تلك، لكانت حلّت لعنات السماء وعاقبت الناس عبر الظواهر الطبيعية المدمّرة؛ فهو يوضح فكرته هذه قائلاً: "وانتشر السلام في ربوع الأمبراطورية واستقرّ الأمن في ربوعها، لقدرة الأمبراطور على توحيد المقاييس في الأمبراطورية. ولكن لو تطابق الناس مع الحاكم وأغفلوا السماء، لحلّت عليهم اللعنات. فما الأعاصير الجائحة والفيضانات المدمّرة، إلا عقوبات تنزلها السماء بالنّاس لعصيانهم أوامرها"(٢).

إن أهمّ ما تتميز به السماء عند مو تزو، هو حبّها للعدل وكرهها للظلم، إذ يقول: "تحبّ السماء القسط وتبغض الظلم، لأن القسط هو المعيار السليم؛ لأنه عندما يشيع، تنتظم أمور العالم؛ وعندما يتقلّص ظله، تعمّ الفوضى"(٣).

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٩٢-١٩٣.

(٢) نفس المرجع السابق- ص: ١٩٣.

(٣) نفس المرجع السابق- ص: ١٩٥-١٩٦.

إذن كان تصوّر مو تزو لأصل الدولة والسلطة، يقوم على أساس إرادة السماء التي اختارت الأصلح بين الناس ليكون نائباً عنها في حكم الأرض. وهذا الحاكم نفسه اختار مساعدين له صالحين، ليكونوا تابعين له. وهؤلاء بدورهم اختاروا لهم أيضاً مساعدين كموظفين صالحين تابعين لهم؛ وهكذا تمّ بناء الإدارة في الدولة. وعلى هذا الأساس، فإن على الجميع، من الأمبراطور حتى الإنسان العادي، الإمتثال لإرادة السماء التي يصفها بقوله: "إنها حب الناس جميعاً دون استثناء، وإن السماء لتحبّ الناس جميعاً دون تفرقة، وتحبّهم حباً جمّاً. ولأنها تحبّهم، تكافيء المحسن، وتعاقب المسيء. وتتمثّل طاعة السماء في حبّ الإنسان إخوانه البشر جميعاً، حبّاً لا شبهة فيه"(١). وأعلن موتزو في معرض حديثه عن الدولة، كرهه الشديد للدول الكبيرة الحجم؛ كما انتقد رغبة الحكام في توسيع ملكهم.

ج- طاعة الرؤساء وتحقيق الذاتية مع الأرفع منزلة

إذا كان الحكّام هم الذين اختاروا مساعديهم، فما على هؤلاء الأخيرين سوى إطاعة رؤسائهم. إذ يتوجّب دائماً على المرؤوسين، إطاعة رؤسائهم؛ فيوافقون على ما يوافقون عليه، ويستنكرون ما يستنكرونه؛ كما أن عليهم إبلاغ الرؤساء بكل ما يصل إلى سمعهم من خير وشر. ويسمّي مو تزو هذه الطاعة بـ"تحقيق الذاتية مع الأرفع منزلة". وإذا اقترف الحكّام الخطأ، فعلى مساعديهم نصحهم؛ وإذا تكاسل المرؤوسون، وجب على الرؤساء معاقبتهم. ودعا مو تزو الحاكم، بمقابل ذلك، لأن يعمل على أن تكون إدارته مطابقة لارادة السماء، وإلا حاقت بالدولة الكوارث وحلّ بها الخراب، إلى أن يعود الحكّام لتنفيذ إرادة السماء بإقامة العدل بين الناس وتحقيق الخير لهم عبر تحقيق المنافع الضرورية للعيش؛ لأن الغرض أساساً من وجود الحكّام، كان ولا يزال، تحقيق رغبات الناس وتوفير الأمن والنظام. ولا تتحقق هذه

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٩٦.

الأهداف المرجوّة، إن لم يكن الحكّام قادرين على التمييز ما بين الصالح والطالح، وبوسعهم العمل على إتاحة الفرص للموظفين الكفوئين الصالحين لإدارة شؤون الدولة. إذ يتوجب على الحكام تولية الموظفين شؤون الإدارة ومكافأتهم على أعمالهم، ويقول في ذلك: "ولقد أعلى الملوك الحكماء القدماء كثيراً من شأن الكفوء المجيد، ونادوا بالإستعانة به والإمتناع عن محاباة الأقارب والأصدقاء والأغنياء والنبلاء، وفي عهدهم كُرِّم الأكفياء المجيدون ورقّوا إلى أرفع المناصب، بينما أقصي الخاملون ولُفِظ غير المستأهلين وجرّدوا من رتبهم ومناصبهم، وأجبروا على الإشتغال بالأعمال اليدوية. وتفرّع عن ذلك إثابة المجدّين بالمكافآت وعقاب المقصّرين وجعل الإجتهاد مقياس المفاضلة بين فرد وآخر، فلا بدّ والحالة هذه، أن يتكاثر الأكفياء المجدّون، ويتضاءل غير المستأهلين الخاملين. ودأب الملوك الحكماء على الإصغاء إلى كلمات أصحاب الفضل"(١).

يقول مو تزو، انطلاقاً من نظرته الفلسفية إلى المنفعة، بأن الحكّام يستطيعون الحصول على الموظفين الكفوئين من خلال خطة تقوم على بذل الأموال لهم ومنحهم المناصب المرموقة والإشادة بهم، فيقول: "فبفضل تطبيق خطة كهذه على ذوي الخصال الطيبة والصفات الحميدة، يتأتى الحصول على الإداريين الصالحين، وهم بالتأكيد ركائز الأمة وعمد الدولة"(٢).

---

(١) نفس المرجع السابق- ص: ١٩٣.

(٢) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ١٨٤.

قال منشيوس في مو تزو المناهض الأول لفلسفته: "لقد كان يحب الناس جميعاً، وكان يودّ لو يستطيع أن يبلي جسمه كله من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، إذا كان في هذا خير لبني الإنسان"(١). في الواقع، جاءت فلسفة مو تزو النفعية القائمة على المحبة الجامعة، بمثابة ردة فعل واعية فكرياً للطبقة الدنيا على البؤس الذي تعيشه، كما جاءت رداً على الفكر الكونفوشيوسي الأرستقراطي النزعة. فقد اِستطاع مو تزو، من خلال اتباعه نمط منطق جدلي استدلالي بسيط، البرهنة المتواضعة على أن المحبة الجامعة والنابعة من تجارب الناس الفعلية ومن الحقائق الطبيعية والإثباتات التاريخية، هي القادرة على تأمين النظام والأمن وتحقيق خير الدولة ورفاهية الناس، وليست من خلال التعاليم والأفكار المثالية التي كان كونفوشيوس قد أطلقها.

كانت فلسفة مو تزو ترمي إلى محاولة البحث عن إصلاح الأوضاع الفاسدة، انطلاقاً من قاعدة تبنّتها، وهي أن الإنسان لا حاجة له إلا إلى الضرورات البسيطة المحدودة التي تؤمّن له المأكل والملبس والمسكن؛ وبالتالي فإن كل ما عدا ذلك، لا فائدة ترجى منه. وإصلاح الأوضاع يكمن في السيطرة على الذات ونبذ العواطف والإنفعالات غير القادرة على تأمين النفع للإنسان. ولا بد بالنتيجة من الخضوع إلى حكم العقل وإلى أولي الأمر الذين يستوحون الفعل الصائب من السماء؛ وهم الذين يقومون بتوجيه الموظفين الصالحين في إدارة شؤون الدولة وأمور الناس العامة.

حاول مو تزو أن يستخدم العقل ليصوّر وجود عالم سعيدٍ يسوده الوئام والسلام، بحيث يحصل فيه الناس جميعاً على حاجاتهم الضرورية بشكل متساوٍ دون أية تفرقة بينهم؛ وذلك انطلاقاً من الفكرة القائلة بأن السماء تحبّ جميع

---

(١) ول ديورانت: مرجع سابق– ص: ٧٠.

الناس بالتساوي وبأن الحاكم ابن السماء لا يطبق في عالم الإنسان المادي، سوى ما تريده السماء من محبّة وسعادة وسلام.

ولكن بالرغم من تطوير أفكار موتزو على يد تلامذته وتحوّلها إلى شبه عقيدة دينية، ما لبث تأثير فلسفة مو تزو، أن زال عموماً بعد قرنين من الزمن وذلك تحت تأثير كتابات منشيوس وهسون تزو، وبفضل هيمنة الفكر الكونفوشيوسي الذي اعتبر الفلسفة والعقيدة الرسمية الوحيدة للأمبراطورية، منذ بداية عهد أسرة "هان" في القرن الثاني ق.م. غير أن ما تجدر ملاحظته، هو أن مريدي مو تزو قد استطاعوا تطوير مفهوم المنفعة والوصول من خلاله إلى التركيز على أسس نفسية. فلقد قالوا بأن كل ما يحبّه الإنسان، فهو نافع؛ وما يكرهه، فهو ضار. أي أن الإنسان يتوجّه إلى فعل ما هو نافع ويمتنع عن فعل ما هو ضار، بحيث يصبح السلوك البشري محكوماً بهذين الموقفين. وهذا الرأي يبدو كثير الشبه بما قاله أصحاب مذهب المنفعة من أتباع الفلسفة الأبيقورية الإغريقية قبل الميلاد، ومن بعدهم مفكرو النفعية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، لا سيما منهم الفيلسوف الإنكليزي "بنتام" الذي قال: "لقد وضعت الطبيعة الجنس البشري تحت حكم سيديْن مسيطريْن «الألم» و«اللذة». إن لهما وحدهما حق الإشارة إلى ما ينبغي أن نعمله، وأيضاً إقرار ما سنعمله. ويلتصق بعرشهما معيار الثواب والخطأ من جهة، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى"(١).

---

(١) جورج سباين: تطور الفكر السياسي- الجزء الرابع- ترجمة علي ابراهيم السيد- دار المعارف بمصر- القاهرة ١٩٧١- ص: ٨٩٩.

الفصل الثاني

مدرسة المشرعين الفكرية

(Ecole de la loi ou du légisme)

إذا كان الفكر السياسي يتأثر بعوامل موضوعية أساسية، أهمها واقع المجتمع الذي يعيش المفكر في كنفه والواقع الفكري السائد، إضافة إلى العامل الذاتي المتجسّد في ظروف المفكر وفي عقليته وذهنيته؛ فإن تفاعل المؤثرات المتكاملة للعوامل المتعددة، يؤدي إلى الإبداع الفكري المستحدث أو المستجدّ. وقد يتأثّر الفكر عامةً إما سلباً أو إيجاباً بأحد العوامل، فيأتيْ إما كحصيلة للفكر السابق، ولكن بقوالب فكرية جديدة، كما كان الحال مع فكر منشيوس؛ وإما أن يأتي بنتيجة قبول بعض الفكر السابق ورفض بعضه الآخر، كما كان الأمر مع فكر هسون تزو؛ أو أن يأتي أخيراً بحلّة جديدة مستحدثة تماماً، حاملاً في طياته إنتقاد الماضي بكل أبعاده الفكرية، كما جرى الحال مع فكر لاو تزو. وكل الإبداعات الفكرية الجديدة تمثل دائماً نوعاً من تطوّر الفكر في أبحاثه ودراساته لأمور المجتمع. ولعلّ أفضل مثال عن إبداعات الفكر المستجدّ أو المستحدث الذي خضع لمؤثرات مختلفة، إيجابية أحياناً وسلبية في أحيان أخرى، هو فكر مدْرسة المشرعين الذي عبّر بشكل واضح عن مؤثرات الواقع الإجتماعي والإقتصادي والسياسي بجميع أبعاده. فلقد تفاعلت مؤثّرات العامل الموضوعي للواقع بشكل إيجابي، وجاءت بالتالي تردّ على العامل السلبي الذي تشكل في الفكر السائد المتمثل بالمدارس الكونفوشيوسية والتاوية والموهية. فكان فكر المشرعين هو الفكر المعبّر عن الظروف المستجدة في الصين وغير المتوافقة مع ما كان عليه الفكر السائد.

المبحث الأول

ظروف نشأة فكر المشرعين

وجد الصينيّون القدماء في تراثهم الثقافي الأسطوري، الهناء والسعادة التي كانوا يفتقرون إليها في حياتهم اليومية. فقد عانى الصينيون، منذ القرن السابع ق.م. وحتى تأسيس الامبراطورية في العام ٢٢١ ق.م، من نتائج الفوضى السياسية والحروب الإقطاعية المتتالية؛ إذ من لم يمت في الحرب، كان يثقله فقر القنانة والعبودية في ظل النظم الإقطاعية السائدة في كل البلاد. فالنظام الإقطاعي القديم الذي كان يقضي بتجزئة الممالك إلى إقطاعيات متعددة، تحكم كل واحدة منها عائلة معينة، والذي كان يقسّم الأراضي إلى أقسام تديرها عائلات نبيلة محلية، قد أخذ يتهدّم بنتيجة الصراعات والحروب التي ألهبت أوارها كل الولايات أو الإمارات والممالك. ولقد أدّت هذه الحروب مباشرة إلى تزعزع، ومن ثم انهيار العلاقات السياسية والإجتماعية القديمة المنظّمة لأمور المجتمع. فالعلاقات القديمة كانت قائمة على أساس العلاقات الشخصية القوية التي كانت تضفي على الطبقات النبيلة جواً من المهابة والإحترام، وتمنحهم الإمتيازات الكاملة لفرض سيطرتهم على رعاياهم؛ خاصة وأن الحياة السائدة كانت بسيطة جداً، ولا تتطلّب سوى التنظيم البسيط. وكانت العادات والتقاليد البسيطة كافية بمفردها لتأمين علاقات الفلاحين بين بعضهم البعض من جهة، وبينهم وبين السادة النبلاء من جهة أخرى، في حين كانت قواعد أخرى من العادات والتقاليد العشائرية تنظم العلاقات فيما بين السادة النبلاء.

وفي مرحلة عصر الدول المتحاربة (٤٥٣-٢٢١ ق.م.) بدأ النظام الإقطاعي يتداعى .أمام تمركز السلطة في أيدي الملوك المنتصرين في الحروب؛ مما أوصل إلى تحرير الفلاحين من سيطرة السادة النبلاء الذين استُبدلوا بالموظفين الحكوميين التابعين للسلطة المركزية. وهذا ما أدّى بطبيعة الحال إلى انهيار العلاقات التقليدية السابقة وحلول التنظيمات القانونية محلّها لتأمين عملية تنظيم الإدارة التي أخذت بالسيطرة على جميع أمور الحياة

الإقتصادية والإجتماعية والسياسية. وتبدّلت بالنتيجة العلاقات القائمة بين الأفراد والسلطة، كما تبدّلت طبيعة العلاقات بين الأفراد وبعضهم البعض.

ظهرت التيارات الفكرية المختلفة في هذه المرحلة المضطربة، وراحت تجدّ في التحليل والدراسة ووضع التصورات الفكرية المختلفة للخروج من الأوضاع المضطربة البائسة وإصلاح أمور المجتمع. ووجد المصلحون في ظلم الحكّام وتعسّفهم في استخدام السلطة، السبب الرئيسي وراء تدهور الحال الإجتماعية والإقتصادية التي أدّت إلى الفقر والفوضى في كل البلاد. وهذا ما حمل المفكرين المصلحين على نقد الحكّام وتحميلهم أوزار المآسي، ومناشدتهم الإقتداء بالأسلاف الصالحين الذين عملوا على إزدهار البلاد ونشر العدالة بين الناس؛ حتى إذا لم يفعلوا ذلك، يكون الشعب في حلّ من طاعتهم. وهذا ما دعا بعض المفكرين، من أمثال منشيوس، إلى القول بأن للشعب الحق في مقاومة طغيان الحكّام والثورة عليهم واستبدالهم بآخرين، استناداً إلى فكرة أوجدها كونفوشيوس وطوّرها من بعده منشيوس، وهي تقوم على أساس حق المحكومين في تغيير التكليف الإلهي للسلطة، في حال أساء الحكام تنفيذ إرادة السماء. إذ إن للسلطة واجباً سماوياً لجهة تأمين الحاجات المادية للشعب وتحقيق سعادته.

كانت الفلسفات أو المدارس الفكرية المختلفة والمتباينة فيما بينها، متوجهة في تلك المراحل العصيبة، ناحية البحث في أسس وغايات الإصلاح، انطلاقاً من اهتمامها بالناس العاديين. وكانت كل فلسفة تنطلق بأفكار وتعاليم خاصة بها ومختلفة عن غيرها بمنطقها وتحليلاتها وتصوراتها وغاياتها؛ إلا أن جميعها كانت تهدف إلى نقد ومهاجمة طغيان الحكّام وحثّهم على الحكم بموجب مبادىء وقواعد تثبّت حقوق الأفراد والشعوب. وأخذت كل فلسفة تحدّد هذه المبادىء والقواعد بما يتفق وفهمها للإنسان والمجتمع والسلطة. وهكذا دعا لاو تزو الحكّام إلى عدم الحكم، أي إلى الإقلال قدر الإمكان من التدخّل في شؤون الناس وتركهم يأخذون بـ"التاو" الإنسانية للوصول إلى

الوحدة مع "تاو" الطبيعة. ودعا كونفوشيوس الحكّام وغيرهم وبخاصة النبلاء، إلى التقيّد بالأخلاق الفاضلة المؤسسة على يد الأسلاف الصالحين الذين عملوا على نشر الفضيلة والسعادة بين الناس. أما منشيوس المتأثر بفكر كونفوشيوس، فقد دعا إلى إعمال العقل في التهذيب الأخلاقي، للوصول إلى تدعيم الفطرة الخيّرة عند الإنسان؛ كما دعا إلى الثورة على الحكّام الذين لا يحققون مصالح الناس. ودعا هسون تزو إلى تعليم وتهذيب النفس الإنسانية السيئة في طبيعتها؛ لأن طباع الإنسان، عبر إكسابها المعرفة الصالحة، تتحوّل إلى الخير. ودعا مو تزو إلى فهم النوازع النفعية عند الإنسان والعمل على إشباع الحاجات الضرورية الأساسية فقط؛ كما دعا إلى الإبتعاد عن المبالغة في الحصول على المأكل والملبس والمسكن.

إذن كان الفكر الفلسفي، في مرحلة انهيار النظام الإقطاعي، في قمة إزدهاره الذي أضفى على ذلك الزمان لقب "العصر الذهبي" و"عصر المئة مدرسة فكرية". ولكن مع انهيار الإقطاع، كنظام قديم، وقبل تأسيس وتثبيت النظام الجديد الذي سيحل مكانه، شاعت الفوضى في البلاد، بانتظار تحديد الأسس والقواعد الفكرية للنظام الجديد. فإنهيار العادات والتقاليد القديمة القائمة على أساس الإقطاع والعلاقات العشائرية، لم يجعل المفكرين يصلون في تفكيرهم إلى تصوّر واحد للإنسان والمجتمع والسلطة. وظهر بالتالي، فكر مستحدث عند مجموعة من المفكرين الذين نظروا إلى الواقع المعيش فيه، نظرة عملية ورفضوا المنطلقات المثالية؛ لأنها لا تصلح، في نظرهم، للتطبيق العملي. فقالوا بالنسبية وبتغيّر الظروف التي تتبدّل معها كل القيم والمعايير، معتبرين بأن ما كان صالحاً من قيم وأخلاق في العصور الماضية، لم يعد كذلك في العصور اللاحقة. وبالتالي فإن غاية السلطة، برأيهم، تقوم على إيجاد القوانين المنظّمة لأمور المجتمع والمحدّدة لكل المعايير والمقاييس والقيم. أي أن المجتمع لا يقوم على أساس الأخلاق وسلوك الآداب والعادات والتقاليد الـ"لي" القريبة الشبه بفكرة القانون الطبيعي والمتضمّنة فكرة العدالة الـ"إي"

(I)؛ وإنما يقوم على أساس القوانين الوضعية الـ"فـا" (Fa) التي يضعها الحكّام، من أجل تأمين النظام في مختلف الإمارات والممالك، رغماً عن اعتراض المفكرين الحالمين بالعصور القديمة، إذ كانت الظروف المتغيرة تفرض إيجاد قوانين جديدة تنظم المجتمع على أسس مستحدثة. وقد عُرف هؤلاء المفكرون بالمشرعين أو القانونيين، وسُميت مدرستهم الفكرية باسم "مدرسة المشرّعين" أو "مدرسة القانونيين".

كانت مدرسة القانونيين بمثابة ردّ فعل على الفوضى القائمة إثر انهيار النظم والتقاليد الإقطاعية السابقة. كما كانت ردة فعل ضد الأفكار التي انتقدت الحكّام وحرّضت الشعوب على الثورة ضد الطغيان. فقد اهتمت هذه المدرسة بنشر فكرة احترام الناس للنظام الذي لا يتحقق إلا من خلال قدرة الحاكم الفعلية على فرض القانون، وذلك عبر إرغامه الجميع وبدون استثناء على التقيد بما يفرضه القانون من وحدة في التفكير والأساليب المحددة للحياة، حتى وإن كانت هذه القوانين تضحي أحياناً بمصلحة الفرد الخاصة في سبيل المصلحة العامة للمجتمع. فقد رأت مدرسة القانونيين بأن القوانين الوضعية الـ"فا" التي يضعها الحكام، مستقلة تماماً عن القيم الأخلاقية والعادات والتقاليد، الـ"لي" التي قال بها الكونفوشيوسيون. فالـ"فا" عند مفكري المدرسة القانونية، تتضمن فكرة الطاعة وليس الفضيلة؛ لأن الطاعة هي ما تحتاجه الدولة دون الفضيلة. فقد رأى المشرعون بأن طاعة القوانين تؤمن الأمن والإستقرار وهو ما لا تحققه الفضيلة. وهذا الأمر كان مخالفاً للفكرة السائدة عند الصينيين والقائلة بأن المرونة التي تتصف بها الـ"لي"، المتأثرة بالعادات والظروف المختلفة، هي أفضل من الجمود الذي وجدوه في صفات القوانين الوضعية الـ"فا". فالصينيون كانوا تحت التأثير المتعاظم لفكر كونفوشيوس الذي كان يؤكد على أن كتابة القوانين تؤدي إلى تشجيع الناس على التحايل عليها؛ لأنه "ستنشأ لكل قانون جديد طريقة جديدة في التحايل عليه".

إذن كانت فكرة الخضوع للقانون الوضعي الـ"فا" عند المدرسة القانونية تتضمن عنصراً ديمقراطياً لم تكن تعرفه الـ"لي" الكونفوشيوسية. إذ أن "لـي" كونفوشيوس كانت تميّز بين مراتب الناس المختلفة؛ مما كان يؤدي إلى اختلاف العقوبات بين الناس. في حين أن "فا" المشرعين كانت تقوم على فكرة طاعة الجميع للقوانين دون التمييز بين مراتب الناس المختلفة. وقد وجد الفكر الكونفوشيوسي في الـ"فا" تجاهلاً لفكرة العدالة الـ"إي"، لأن فرض العقوبات بموجب القوانين الصارمة، من دون الأخذ بالظروف المحيطة، يؤدي إلى الظلم.

دعت المدرسة القانونية، بغية الوصول إلى وحدة التفكير عند الناس أجمعين، إلى القضاء على جميع الفلسفات الأخرى المناهضة، حتى الوصول إلى إحراق كل ما نتج عنها من مؤلفات؛ وعمدت إلى معاقبة معتنقيها بأشد العقوبات، لكي تحتفظ لنفسها بالسيادة الفكرية الوحيدة في المجتمع، ولكي يتأمّن لدعاتها احتكار الوظيفة العامة. وبالفعل فقد استطاع الوزير الأول "لي سسو"، الذي وطّد حكم أسرة "تشين"، أن يقنع الأمبراطور الأول موحّد الصين، بأن يحرق، سنة ٢١٣ ق.م، جميع المؤلفات المناهضة؛ كما أقنعه بدفن ٤٦٠ من المفكرين المناهضين وهم أحياء، وبإعدام كل من ينتقد هذه الإجراءات أو يشير إلى الماضي بقصد تعييب الحاضر.

أثّر فكر هذه المدرسة في تلك المرحلة الإنتقالية، على الفكر السياسي وعلى الممارسة السياسية للحكّام، بشكل أدى إلى غياب تأثير أي مدرسة فلسفية أخرى؛ خاصة وأن مفكري هذه المدرسة كانوا من الذين شغلوا المناصب الإدارية العليا في الدولة. فكانت لديهم الخبرة الواسعة في شؤون الحكم، مما كوّن لديهم فكراً سياسياً عملياً توجّه ناحية حلّ المشكلات التي تعيق الإدارة في تحقيق غاياتها. لذلك غلب على فكر المشرعين الإهتمام بالواقع العملي، وخاصة بعمل الإدارة في الدولة، والإبتعاد عن التأمّل الذهني الذي لا علاقة له مباشرة بواقع الحياة العملية اليومية. وهذا ما كان يعيبه المشرعون

على المدارس الفلسفية الأخرى التي كانت تبدّد عمل الذهن في الفكر التأملي البعيد عن الحياة العملية.

لا شك في أن فكر هذه المدرسة جاء كرد فعل على الفكر السائد في تلك المرحلة، وتلبية للواقع المستجد الذي فرض البحث عن أسس جديدة لتنظيم وتقوية الدولة أمام الصراع المحتوم مع الدول الأخرى وأمام تغير البنى السياسية والإجتماعية والعلاقات القائمة عليها. لذلك كان تطلّع فكر هذه المدرسة يتلاقى مع طموح الحكّام في الوصول إلى أفضل تنظيم للمجتمع من جميع نواحيه السياسية والإجتماعية والإقتصادية. ولذلك جهد هؤلاء المفكرون في البحث العقلي عن أفضل السبل الموصلة إلى قوّة الدولة، فوجدوها في تركيز السلطة بمجملها في يد الحاكم بدون أي منازع، ليتمتع بسلطة ملكية مطلقة، يستطيع من خلالها رسم وتنفيذ كل ما يراه ضرورياً من أجل تحقيق غاياته، عن طريق القوانين والأنظمة وأساليب الإدارة الصالحة، في نظره، لإتمام ما يريده. إذ بواسطة القوانين والثواب والعقاب، تتحقق، برأيهم، كل الأمور ومنها وضع وتثبيت القيم الخلقية الصالحة والمتوافقة مع الظروف المتغيرة. وعلى هذا الأساس، طالب أحد مفكري هذه المدرسة بقطع يد كل من يلقي الرماد في الطريق؛ لأنه بعقاب الأخطاء الصغيرة، يتحقق عدم ارتكاب الجرائم الكبيرة. وبواسطة القوانين وفرض احترامها، يتطبّع الناس بطباع الفضيلة والأخلاق المرجوّة.

قام فكر مدرسة المشرعين، من أجل نشر وتطبيق آرائها، بمناقشة رافضة لفكر المدارس الأخرى وخاصة للفكر الكونفوشيوسي. فقد وجد المشرعون في الفكر الكونفوشيوسي، محاولة للعودة إلى قيم وأساليب الماضي. وانتقدوا على الأخص، نزعة هذا الفكر المحافظ وغير المتناسب مع ظروف الحاضر، لا سيما في نظرته الإيجابية لطويّة الإنسان التي حثّت الحكّام على المحبة والحكم بموجب التقاليد، وبما اختطه الملوك الأسطوريون القدماء؛ كما استوجبت بالمقابل، حثّ الحكّام على عدم استخدام أساليب العقاب. لذلك وجد المشرعون

في فكر كونفوشيوس، محاولة للعودة إلى النظام الإقطاعي السابق، المرتكز على الإقطاعيات الصغيرة المنظّمة على أساس التقاليد والعلاقات الشخصية التي لم تعد قائمة بعد فترة الحروب؛ حيث تحوّل الحكم في البلاد إلى نوع من الحكم الملكي المركزي الطابع الذي يستوجب قيام نظم وأساليب جديدة تعتمد السلطة الملكية المطلقة المرتكزة على القوانين الصارمة، بدل الأخلاق؛ وتهدّد بالعنف وتستخدمه ضد كل من يحاول الخروج عليها؛ وذلك من أجل الوصول إلى تقوية الدولة عبر السيطرة على كل المجالات السياسية والإجتماعية والإقتصادية وتوجيهها بما يتفق ورؤى الحاكم في مصلحة البلاد. فالقانون هو المرتكز الأساسي في فلسفة المشرعين؛ إذ يقول فيلسوفها "هان في تزو": "يجب على الجميع احترام القانون سواء في ذلك الملك والوزير، الرئيس والمرؤوس، النبيل والوضيع"(١).

ورأى القانونيون أنه يتوجب على الحكّام، لكي يصلوا إلى تحقيق غاياتهم في الحكم، أن يستخدموا القوانين الصارمة والأساليب الإدارية الفنية الصالحة والمتوافقة مع الحكم المركزي للدولة المتّسعة الحجم والإهتمامات. فالدولة أصبحت تضم مناطق الإمارات الإقطاعية المتعدّدة، وتحكمها حكماً مركزياً مباشراً؛ الأمر الذي استوجب استحداث إدارة فنية معقدة وقادرة على توجيه وإدارة مجمل النشاطات المختلفة في الدولة.

كان مفكرو المدرسة التشريعية من كبار إداريي الممالك، وكان الإداريون بأكثريتهم الساحقة من أبناء الطبقات النبيلة الذين كانوا ينظرون إلى الناس العاديين نظرة متعالية باعتبار أنهم لم يبلغوا بعد، في نظرهم، درجة من الذكاء تمكّنهم من أن يحسنوا حكم أنفسهم بأنفسهم. لذلك رأوا ضرورة أن يتسلّم الإدارة، أصحاب المنزلة الإجتماعية المرموقة والمتسلّحة بالعلم. فمن خلال القوانين الصارمة، والأساليب الإدارية الفنية المناسبة، وتوافر الإداريّين

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ٢٧٧.

من أصحاب المنزلة الإجتماعية المرموقة أو من جماعة الأشـــراف، تتحقــق للدولة كل الإمكانيات الصالحة لبلوغها القوة والمناعة في مواجهة صعوبـــات الحياة وتحدّيات أطماع الدول الأخرى. لذلك آمن القـــانونيون بـــدور القـــانون الوضعي "فا" المستقل عن القيم الخلقية في تحديد وتعيين السلوك المراد اتباعــه من جميع الناس من أعلى المراتب الإجتماعية حتى أدناهـــا. إذ أن "القـــانون بالنسبة للشعب هو المبدأ الذي تقوم عليه السلطة وأساس الحكومة، وهـــو مـــا يشكل كيان الشعب"(١).

بالنتيجة، يمكن القول بأن مدرسة المشرعين وجدت أصولها الفكريـــة أو منابع أفكارها في الواقع العملي الذي جسّدته الممارسة السياسية لسلطة الملـوك المطلقة، التي كانت تفرض القوانين وخاصة منها الجزائية منذ بدايـــة القـــرن السادس قبل الميلاد. كما أخذت هذه المدرسة بمجموعة متناثرة مـــن أفكـــار المدارس الفلسفية الأخرى. فقد أخذت مثلاً عن هسون تـــزوء المعلـــم الثـــالث للكونفوشيوسية، مبدأه القائل بسوء الفطرة البشرية وتركيزه على توجيه الحُكّام باستخدام التعليم والقانون. كما أخذت عن الموهية المبدأ القـــائل بـــ"تحقيــق الذاتية مع الأرفع منزلة"، وفكرة واجب كل مرؤوس إبلاغ رئيسه بجميع مـــا يصل إلى سمعه من خير أو شر، وبترك الرئيس يحدّد وحده وصف الخـير أو الشر؛ إذ يتوجب على المرؤوسين إطاعة ما يقرّره الرؤساء، فيوافقون على مـا يوافق عليه ويستنكرون ما يستنكره، وذلك إضافة إلى ما قاله مو تزو بأن ليس في وسع المرؤوسين، في حال إقدام الرئيس على ارتكاب الخطأ، سوى توجيــه النصيحة.

---

(١) جوزيف نيدهام: مرجع سابق- ص: ٤٤٢.

المبحث الثاني

هان في تزو (Han Feizi ou Han Tzou)

(٢٨٠-٢٣٣ ق.م.)

كان من الطبيعي أن تظهر بواكير الفكر القانوني، مع نزعة الملوك للسيطرة وطلب القوة الكاملة في مرحلة الحروب التي دخلتها الإمارات والممالك المختلفة. وظهر فعلاً ومنذ القرن الرابع قبل الميلاد، مفكرون دافعوا عن ضرورة وجود السلطة الملكية المطلقة التي تحكم بموجب القوانين الصارمة، وبموجب النظم التي تعمل على تناسق وتناغم مجمل النشاطات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية الهادفة إلى الوصول بالدولة إلى المنعة والقوة. وكان "شانغ يانغ"(Shan-Yang) الوزير الأول في دولة "شين" المتوفي سنة ٣٣٨ ق.م. من أوائل الذين عملوا في هذا الإتجاه. إذ استطاع ملك "تشين"، عبر توجيهات هذا المفكر، أن ينظم البلاد تنظيماً قوياً متماسكاً، محوّلاً إياها من مجرد إقطاعيات صغيرة إلى دولة أصبحت من أقوى دول الصين؛ وراحت تحرز الإنتصار تلو الإنتصار إلى أن توصّلت، خلال قرن من الزمن، إلى تحقيق وحدة الصين ضمن امبراطورية موحّدة في سنة ٢٢١ق.م.

إذا كان "شانغ يانغ" يعتبَر من أوائل كبار المشرّعين في القرن الرابع ق.م، إلا أن "هان في تزو" أو "هان فاي تزو" يُعتبر أيضاً من أهم مفكري المدرسة القانونية. وهو أحد أفراد الأسرة المالكة في دولة "هان" الواقعة شرقي "تشين" الدولة القوية. قام سيد "هان" بإرساله إلى ملك "تشين"، حيث أثار حفيظة وغيرة الكثيرين من المتواجدين في القصر ممن كانوا يحيطون بالملك.

ولما كان "هان في تزو" في حقيقته مريضاً، فقد اهتم بالنحث والدراسة والكتابة، وألّف كتاباً حمل اسمه وضمّنه كل أفكاره. وأصبح هذا الكتاب أهم معبّر عن فكر مدرسة المشرعين، وهذا ما دفع إلى اعتبار كاتبه من كبار مفكري مدرسة المشرعين. ولقد اعتبره البعض، نتيجة اهتمامه بالكتابة والإبتعاد عن الإنشغال بالتدريس والإنغماس بالهموم العامة، أول كاتب بكل

معنى الكلمة في تاريخ الصين الثقافي. كما أصبح "هان في تزو" من المستشارين المقرّبين من ملك "تشين"؛ غير أن صديقه "لي سسو" الذي تتلمذ معه على يديّ المفكر هسون تزو، حاك له الدسائس بنجاح،متهماً إياه بالتآمر لصالح دولته الأصلية "هان" وضد مصلحة الدولة المضيفة له "تشين"؛ فغضب منه الأمبراطور وأمر بسجنه سنة ٢٣٣ أو٢٣٤ ق.م. وواصل "لي سسو" ضغوطاته على "هان في تزو" في سجنه حتى أودى به إلى الإنتحار، بالرغم من أن الملك كان قد عفا عنه؛ بيد أن هذا العفو وصل متأخراً بعد موته. ووصل بذلك "لي سسو" إلى مبتغاه، وأصبح هو أقرب المقربين من الإمبراطور ورئيساً لوزرائه.

اعتُبر "هان في تزو" من المريدين المقرّبين من "هسون تزو"، أستاذ الكونفوشيوسية الثالث؛ وقد اهتم بدراسة مختلف التيارات الفلسفية المعروفة في تلك المرحلة وأهمها الفلسفة التاوية والموهية. ولكن يظهر بشكل واضح عبر كتاباته، بأنه كان على سعة اطّلاع بالقوانين وبفنون الإدارة، وقد عمل على البحث عن أفضل الوسائل التي تقوّي دولته "هان".

توصّل "هان في تزو"، من خلال دراساته واطّلاعه على المنهاج الذي وضعه "شانغ يانغ" لدولة "تشين"، إلى أن يضع برنامجاً لإصلاح دولته؛ وكان شبيهاً ببرنامج "شانغ يانغ" بالرغم من وجود العديد من نقاط الإختلاف معه. ووضع كتاباً ضمّنه معتقداته السياسية وبرنامجه الداعي إلى إصلاح دولته الضعيفة؛ كما تضمّن انتقاداته للمدارس الفلسفية الأخرى. وكان من أهم انتقاداته للفلسفة الكونفوشيوسية والموهية، اتّهامه لها بالتزمّت الفكري والتعصّب في تقديرها لكل قديم؛ ولقد قال في هذا الخصوص: "التشبث برأي من غير إقامة الدليل المادي على سلامته، غباء لا شك فيه؛ والإستشهاد بأحداث لا يمكن التأكد من صحتها، خداع للذات؛ ولا يمكن للحاكم الأريب تطبيق مثل هذه الآراء"(١).

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق: ص: ٢٨٧.

انتقد "هان في تزو" بعض الدعوات الإصلاحية التي تظهر فيها بعض النفحات الإشتراكية، كالدعوة مثلاً إلى تمليك الأراضي الزراعية للفلاحين، تلبيةً لحجج شتّى كان يتذرّع بها أصحاب هذه الدعوات، منها الحصول على الإنتاج الأوفر مثلاً، أو حفظ كرامة الفلاح، كمثل آخر. فلقد رأى "هان في تزو" في الغنى أو الثروة نتاجاً للجدّ والذكاء ونتيجة عدم الإسراف؛ كما قال بأن الفقر نتاج الكسل والغباء أي الحماقة والإسراف. فالفقير، برأيه، إما أنه كان "غنياً، فأفقره إسرافه وحماقته، وإما كسولاً، أنزلته صفاته الذميمة هذه المنزلة الدنياء فهو في كلتا الحالتين أهل لما صارت إليه أموره من انحطاط الشأن وضعة المرتبة"(١).

أ- الفطرة الأولى عند "هان في تزو"

يُظهر كتاب "هان في تزو" تأثّره الواضح بأساتذة الفكر السابق، في نظرته لحالة الفطرة الأولى، أي المجتمع البدائي قبل وجود الدولة. إذ اعتقد بأن هذه الحالة، في مراحلها الأولى، كانت تتسم بالكرم وعدم وجود الحاجة إلى الثواب والعقاب. إلا أنه مع تزايد عدد الناس وقلة موارد الرزق، تحوّلت تلك الحالة من الوفرة والكرم، إلى حالة من المزاحمة التي أدّت إلى تنازع الناس؛ مما سبب الفوضى التي استلزمت إيجاد التنظيم عبر فرض الثواب والعقاب. ويقول "هان في تزو": "لم يكن الناس في الزمان الخالي، يفلحون الأرض، بل كان في استطاعتهم جمع طعامهم من النباتات والأشجار. ولم تكن النساء تنسجنَ، لأن جلود الحيوان والطير تفي بغرض الكساء. فنَعِمَ الناس بالوفرة- وإن لم يعملوا- بسبب قلة عددهم وغزارة السلع. وترتّب عن ذلك؛ انتفاء التزاحم والمنافسة على توفير الرزق. فلم تبرز للعيان حاجة إلى الإثابة والعقاب، وانتظمت أحوال هذا المجتمع البدائي. وبمرور الأيام؛ إنقلبت هذه الصورة لتعاظم زيادة السكان؛ حتى لتجد العائلة الواحدة تضم خمسة وعشرين فرداً

---

(١) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

تبدأ من الجدّ وتنتهي بأحدث حفدته. فتزاحم الناس على مصادر الرزق، فلم تعد جمهرة الناس تحصل على كفايتها من الطعام والكساء، بالرغم من بذلهم العمل الشاق. ومن ثمة؛ تنازع الناس، فاستشرت الفوضى التي لم يعد يصلح لكبح جُماحها، سوى بذل العطايا وتشديد العقوبات"(١).

كذلك يظهر تأثر "هان في تزو" بفكر أستاذه "هسون تزو" عبر وصفه سوء الفطرة البشرية؛ كما أضفى على فكره نكهة الأنانية والمنفعة المأخوذة عن "مو تزو"، إذ يقول في هذا الشأن: "لن يتأتّى حكم الأمبراطورية بالإستعانة بالفطرة البشرية. إن للناس ما يحبّون وما يكرهون. فتتيسّر الهيمنة عليهم- بالتالي- بالمكافآت وبالعقوبات. وتأسيساً على هذا الرأي، يتم إبراز الأوامر والنواهي إلى حيّز العمل، ويقام نظام للإدارة كامل المعالم. وما على الحاكم إلا أن يُحسن استخدام مبدأ الإثابة لفرض سيادته. فالماديات تُلزم الجماهير بالخضوع والامتثال لإرادة الحاكم"(٢).

ولا يكتفي "هان في تزو" بوصف سوء الفطرة عند الإنسان فيما يتعلق بطبيعة علاقاته مع الناس الآخرين، أي في حياته الإجتماعية والعامة، بل يتعدّى ذلك إلى القول بأن الإنسان تتملكه الأنانية وحب المصلحة، حتى في حدود علاقاته مع أسرته؛ فيتحدّث عن هذه الأنانية قائلاً: "عندما يُولد للأبوين ذكر، يُهنيء أحدهما الآخر، فإذا كان المولود أنثى يئدانها... ومصدر التفرقة في المعاملة؛ تفكير الأبوين فيما يجنيانه من وراء الولد. فهو يحلّ محل الوالد إذا طعن في السن، ويعمل على زيادة دخل الأسرة. ويجلب إلى محيطها زوجة تخدم الأم"(٣).

لذلك كان "هان في تزو" يرفض بشدة ادعاء بعض المفكرين الكونفوشيوسيين القائل بارتكاز الحكم على الفطرة الخيّرة عند الإنسان؛ لأن

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ٢٨٣.
(٢) نفس المرجع السابق- ص: ٢٨٤.
(٣) نفس المرجع السابق- نفس الصفحة.

فطرة الإنسان، في نظره، مخيفة في المجال العام كما في مجاله الخاص. وهو يجد بأن كل المرؤوسين في الدولة، من الوزراء إلى أدنى المراتب، يتمنـــون، وهم في سعادة كاملة، القضاء على رؤسائهم للحصول على ثرواتـــهم؛ كمـــا تتملكهم الرغبة في تولي مراكزهم، ولا يمنعهم عن ذلــك ،إلا الخـــوف مـــن العقاب الصارم. لذلك وجب على الرؤساء مراقبة المرؤوســين بدقـــة، حتـــى يُصار إلى الحفاظ على الأمن والنظام؛ لأنه حتى أقرب النـــاس والمتظـــاهرين بالولاء، تخشى نفوسهم رغبة الإستئثار والإستيلاء على ما ليس لـــهم. فمبـــدأ الثواب والعقاب هو الوسيلة الوحيدة القادرة على حفظ الأمن والنظـــام. لذلـــك شدّد "هان في تزو" على أن تكون العقوبات قاسية ورادعة، ليخشاها الجميـــع وليسعوا بانتباه إلى تجنّبها؛ كما أكد على ضرورة أن تكون القوانين واضحـــة ومحددة ومفهومة، لأنه بذلك يستطيع الحاكم المعاقبة بدون رحمة.

ب- القانون والنظام عند هان في تزو

إن القانون عند "هان في تزو" هو الوسيلة الوحيدة التي يستخدمها الحـاكم، لإرغام الناس على السلوك الحسن والعمل للوصول إلى تحقيق ما يـــراه فـــي مصلحة البلاد. إذ "إن الإنسان الحصيف وهو يُسيّر شئون الحكـــم، لا يـــأتمن رجالاً على إتيان الأفعال الحميدة بمحض اختيارهم. فعليـــه أن يســـد أمامـــهم طريق ارتكاب الأفعال الشائنة. وفي الحق، ليس في وسعك أن تجد في دولـــة بأسرها، عشرة رجال يوثق بفعلهم الخير تلقائياً. ولكن إن أمكنك الحيلولة بيـــن الناس وارتكاب الشر، فستضمن استقرار النظام في الدولة. فإذا كانت غالبيـــة الناس تنزع إلى الشر، فأجدر بالحاكم أن يقيم سياسته وفقاً لنزعات الأغلبية، لا أن يؤسسها على فطرة الخير الكامنة في أفراد قلائل. فلا فائدة ترجى من أخـذ الفضيلة بعين الإعتبار عند تقرير السياسة، ولكن يجـــب أن يكـــون القـــانون الفيصل والحكم"(١).

---

(١) فؤاد محمد شبل: المرجع السابق- ص: ٢٨٥.

شدد "هان في تزو"، استناداً إلى هذه النزعة والرأي في القانون والسياسة، على رفض الأخذ بنصائح أتباع المدارس الفلسفية المختلفة الباحثة في تسيير شؤون الدولة، من خلال الإقلال من سيطرة الحاكم؛ لأنه وجد في غموض آرائهم وتجريد أفكارهم، ما يحيق أبلغ الضرر بمصالح الدولة وبمصالح الشعب.

كما انتقد "هان في تزو"، انطلاقاً من الأفكار السابقة ذاتها عن القانون وعن فطرة الإنسان، التعاليم الكونفوشيوسية التي دعت الحكّام إلى إدارة شؤون الحكم على أساس المحبة والشفقة والعمل على اكتساب محبة الناس وتوجيه الحكم طبقاً لما يرونه، باعتبار أن ما يراه الناس هو التعبير عن إرادة السماء. إذ كان "هان في تزو" يرى في القول بضرورة اعتماد الحاكم على موافقة الشعب في إدارة شؤون الدولة، ما يشبه القول بضرورة أن تنتظر الأسرة موافقة وتوجيه الإبن لها في تربيته. إذ تحتاج الأم، برأي "هان في تزو"، إلى ضرورة استخدام القسوة أحياناً مثل الضرب، في تربية ابنها التربية الصالحة وتوجيهه التوجيه اللازم، وذلك بالرغم من بكاء الإبن واستيائه من تلك القسوة. والحاكم هنا يشبه وضع الأسرة، إذ عليه أن يستخدم القسوة في كثير من الأحيان في توجيهْ الناس، لمضاعفة الجهود في العمل؛ أو أن يلجأ إلى الحروب لمصلحة الدولة أو يفرض العمل بالسخرة في الأعمال العامة، بالرغم من اعتراض الناس الذين لا يدركون غاية الحاكم ومصلحة الدولة، فيتهمونه حينئذٍ بالظلم والطغيان. فالحاكم حين يُطبق القوانين ويعاقب السارقين، إنما يسعى إلى تحقيق الأمن والنظام؛ ولكن الناس بالمقابل تتّهمه بالقسوة. والحاكم، حين يجبي الضرائب من أجل إنفاقها على شؤون الدولة وعلى الجيش للدفاع عن البلاد، تصفه الناس بأبشع الصفات ليس أقلّها الطمع والجشع. فعلى الحاكم أن يحكم ويدير شؤون الدولة مثلما تستوجب الضرورة ذلك، دون انتظار رأي الناس سواء بالموافقة أم بالإعتراض؛ "فالسلطة التي تلقي الرهبة في القلوب،

تستطيع إخماد العنف بسهولة، في حين لا يتأتى للشفقة والنخوة ردع البغاة"(١).

نادى "هان في تزو" بضرورة التخلي عن كل التقاليد والقيم السابقة، لأنها غير متناسبة مع الظروف المتغيّرة. وقال بأن على الحكام إيجاد التشريعات الكاملة لكل جوانب الحياة، على أن تكون معلنة ومعلومة ومفهومة من كل الناس. ويجب تطبيق هذه التشريعات على الجميع من دون استثناء من أعلى الناس إلى أدناهم. كما تتوجب معاقبة كل مخالف للقانون وفقاً للنصوص القانونية من غير رحمة، وذلك تطبيقاً لمبدأ مدرسة المشرعين القائل باستخدام العقاب للتخلص من العقاب نفسه. ويظهر "هان في تزو" رفضه لكل منطق المدرسة الكونفوشيوسية الداعي إلى معاملة الناس بالمحبة والرأفة.

رفض "هان في تزو"، بالرغم من مقارنته إدارة الدولة بتربية الأسرة، مقارنة دور الحاكم بدور الأب. لأن الأب تتحكم فيه العاطفة والمودّة نحو الأبناء؛ بينما يتوجب على الحاكم أن ينسى شعور المودّة تجاه رعاياه؛ حتى أنه يتوجب عليه ألا يقيم أي علاقة ودٍ مع وزرائه المقرّبين منه، وألا يسمح لهم بالتمتع بالنفوذ والإستئثار بالسلطة، لأن ذلك يهدد بخطر احتمال التآمر عليه. لذلك ردّد "هان في تزو" بأن على الحاكم الأعلى أن يبتعد عن الناس، بالعيش المرفه في قصره؛ وأن يقتصر دوره على توجيه الوزراء والإدارة وفق القوانين. ولكنه بالمقابل، كان يشدّد على مكافأة المخلصين والجادّين بالعمل بالقدر الذي كان يشدد فيه على تنبيه الحكّام لأخذ الحذر والحيطة من نصائحهم ومشوراتهم. كما حذّر "هان في تزو" من مغبّة استخدام وزراء خارقي الذكاء، خوفاً من أن يقوموا بخداع الحاكم. لذلك كان يدعو الحاكم إلى ضرورة استخدام القانون وجعله الفيصل بين مختلف الأعمال لجميع الناس، سواء أكانوا من الوزراء أم من عامة الناس؛ لأن في القانون، تكمن قوة الدولة، بكل ما

---

(١) فؤاد محمد شبل: مرجع سابق- ص: ٢٨٥.

تثيره في قلوب الناس من رهبة وخوف؛ بحيث لا يجرؤ أحد، وزيراً كـــان أم فلاحاً، على الإتيان بأعمال لا يقرّها القانون. فالقانون والشدّة في تطبيقه أساس الأمن والنظام؛ وليس الحاكم المحب أو الناس المتقيّدون بالأخلاق، هم أســـاس النظام؛ ولو حدث أن تواجد مثل هؤلاء الحكّام أو البشر، فهؤلاء قلّة نـــادرة لا تتواجد إلا بالصدفة وفي بعض الأحيان القليلة.

جـ- نسبية الأمور عند هان في تزو

آمن "هان في تزو" بنسبية الأمور وبتغير الأحوال التي تفـــرض تغيـــير أساليب العمل وأنماط السلوك. فلكل عصر طابعه وحاجاته ووسائله، ولا يمكن التطلّع إلى الماضي، لإعادة تطبيقه على الحاضر. ولذلك انتقد "هان في تـــزو" المفكرين الحالمين بالماضي وأسماهم بـ"الأساتذة العابثين" الذين يتطلّعون إلـى تطبيق القديم، فلكل عصر حاجاته ورجاله. ويذكر "هان في تزو" بأن الأفـــراد في قديم الزمان، كانوا قلائل؛ في حين كانت الطيـــور والحيوانـــات المختلفـــة كثيرة. وهذا ما هدّد حياة البشر، حتى أتى من بينـــهم حكيـــم علّمـــهم إقامـــة الأعشاش على الشجر، مما حماهم من وحوش الغابات. ويذكر "هان في تـــزو" بأن البشر كافأوا هذا الحكيم على حكمته بأن جعلوه حاكماً عليـــهم، وأطلقـــوا عليه لقب "باني العش". وكان الناس يقتاتون الفاكهة والأعشاب واللحوم النيئـــة، حتى ظهر من بينهم حكيم اهتدى إلى فائدة النار وطهو الطعام؛ فكافأه النـــاس بأن جعلوه حاكماً عليهم، وأطلقوا عليه لقب "صانع النار". وبهذا الشكل، كـــان البشر يتقدّمون ويتطوّرون تباعاً مع تطوّر الإختراعات والإكتشـــافات التـــي كانت، في كل مرحلة جديدة منها، تعتبر قفزة هائلة في تطـــوّر المجتمعـــات. لذلك شدد "هان في تزو" على القول بأن لكل عصر رجاله ووســـائله، وبـــأن التقدّم ما هو سوى وليد عبقرية رجال كل عصر. لهذا لا يمكن النظـــر إلـــى الوراء، لأن في ذلك رفضاً للتطور وعرقلة له؛ لا بل إن الدعوة إلـــى العـــودة إلى الماضي هي تجميد للتطور. وبالتالي يجب عدم الأخذ بالماضي كما يقـــول الكونفوشيوسيون وخلافهم؛ لأن للماضي قيمه وعاداته وتقاليده، وهي تختلـــف

عما يجب الأخذ به في الحاضر لانتظار الجديد من التطوّر في المستقبل. كمـا أن ما يجوز الأخذ به في حالات الإزدهار والسلم، لا يمكن الأخـذ بـه فـي حالات الفيضانات أوالجفاف أو الفتن والحروب.

الخاتمة

كانت المدرسة القانونية تعبيراً واضحاً عـــن تطـــوّر مجمـــل الظـــروف والأفكار السياسية في أواخر مرحلة عصر الدول المتحاربة، حيـــث انـــهارت القيم والتقاليد والنظم الإقطاعية السابقة، وتطلّب الأمر استحداث ما يتناسب مع الظروف المستجدة. لذلك وجد مفكرو هذه المدرسة ضرورة دفـــن المـــاضي والتطلّع إلى الحاضر والمستقبل من منظور جديد يختلف فكرياً وعمليـــاً عـــن سابقه. فالقوانين المستحدثة المتوافقة مع الواقع هي الطريق الوحيـــد لتحقيـــق الأمن والنظام، وليس التقاليد والعادات السابقة وقيمها الأخلاقية المختلفة؛ إذ أن لكل عصر ظروفه ورجاله وقيمه. لذلك نبذ مفكّـــرو هـــذه المدرســـة القيـــم الأخلاقية والمثل العليا وعِبَر الماضي التي كان الصينيون يعلّقون عليها أهميـــة كبرى.

إن أخذ مملكة "تشين" بأفكار هذه المدرسة، قد شكّل مرحلة هامة في تاريخ الصين؛ إذ استطاعت هذه المملكة، استناداً إلى مجمل أفكار هذه المدرســـة، أن تستخدم كل الوسائل الأخلاقية وغير الأخلاقية للوصول إلى تحقيـــق غايـــات السيطرة والسلطة المطلقة وتوحيد كل الصين في امبراطورية واحدة عام ٢٢١ ق.م. ولكن يمكن القول بالمقابل، بأن ملوك "تشين" لم يكونوا لينتظـــروا فقـــط أفكار هذه المدرسة حتى يقوموا بما قاموا به؛ ولكن لا شك في أن هذه الأفكـــار قد ساعدت على الأقل، في بلورة الفكر الذي قام عليه النظام، كما كانت هـــذه المدرسة السلاح الفكري الذي جوبهت به أفكار المدارس الفكرية المناهضـــة. فقد كان فكر هذه المدرسة المعبّر الصريح عن واقع حـــال البـــلاد فـــي تلـــك المرحلة، حيث أخذ الحكام بالسيطرة الكاملة على كل الأمور عن طريق فرض القوانين، بعد أن انهارت أسس النظام الإقطاعي القائم على العلاقات العشائرية التقليدية والمبنية على شبكة واسعة من أصـــول المعـــاملات وآداب الســـلوك الإجتماعي ما بين أبناء الطبقات النبيلة.

كانت هذه المدرسة، في حقيقتها، مدرسة الدفاع عن مصالح الملوك الداعين إلى قيام سلطة ملكية مطلقة لا يحدّها أي قيد؛ أي أنها كانت المدرسة المعبّرة عن فكر ومصالح الملوك. واستطاع ملك "تشين" في النهاية، أن يحقّق الإنتصار للسلطة الملكية المطلقة. واستطاعت الأمبراطورية، من خلال تأثير فكر المشرعين، القيام بالإصلاحات التي ساعدت على إيجاد السلطة المركزية القوية في الصين؛ إذ وحّدت المقاييس والمكاييل وطوّرت الكتابة الصينية؛ كما عملت على إقامة شبكة طرق نهرية وبرية لربط أطراف البلاد ببعضها. كما أكملت الإجهاز على النظام الإقطاعي، وأبطلت ألقابه، وألغت الحدود بين مختلف الإقطاعيات. وهكذا توالت انتصارات الحكم الملكي المطلق، حتى أصبح النصر حليفه في كل ما يقوم به في الميدان الحربي أو السياسي. ولكن هذا النصر في إنهاء الحروب وتحقيق وحدة الصين لم يكفِ "لي سسو" رئيس الوزراء والمستشار الأول للإمبراطور "تشي هونغ-دي"، إذ نصح الأخير بحرق كل الكتب القديمة المناهضة للحكم القانوني، كما نصحه بحرق ٤٦٠ مفكراً، ليحقق بذلك سيادة فكر المشرّعين وتولّي مؤيّديهم شؤون الإدارة.

صحيح أن اتّباع "تشي هونغ-دي" لنصائح مفكري هذه المدرسة، قبل توحيد الصين وبعده، قد أوصل البلاد إلى نوع من الإستقرار الذي لم تعرفه في كل تاريخها السابق، من حيث توفر الأمن وإقامة طرق المواصلات في مختلف أرجاء الأمبراطورية وربط أقسام الأسوار المقامة في غرب الصين ببعضها البعض، بغية حماية البلاد من القبائل البدوية، بحيث أصبح سوراً واحداً وهو سور الصين العظيم؛ إلا أن هذا كله كان على حساب الحريات العامة وبالأخص منها حرية الفكر والمفكرين، وضد طبيعة الإنسان الصيني المتمسّك بالقيم الأخلاقيّة والمتميّز بالسماحة والوداعة في العلاقات البشرية.

أدّت مجمل سياسات الأمبراطورية الجديدة إلى التغيير الكبير في طبيعة البنية الإجتماعية والإقتصادية وفي طبيعة علاقاتها، مما أوصل إلى قيام الثورة على حكم أسرة "تشين"، ولم يكن قد مضى بعد على قيام وحدة الأمبراطورية

بضع سنوات. وبالتالي وصلت البلاد من جديد إلى إنشاء نظام حكم إمبراطوري يحافظ على وحدة الأمبراطورية. إلا أن هذا النظام الجديد أخذ بقيم الماضي معتبراً فكر كونفوشيوس الفلسفة الرسمية للإمبرطورية، بحيث زالت مدرسة المشرّعين، ولكن بقيت آثارها الفكرية القانونية في ذهن حكماء الصين. فتسلّحت الكونفوشيوسية الأخلاقية بالسلاح القانوني، مما أعطاها قوة؛ بإعتبار أن القيم الأخلاقية التي كانت أساس الفلسفة الكونفشيوسية، أصبحت متسلّحة بالقوانين التي تحميها، لا بل تفرضها على العامة فرضاً.

خاتمة الكتاب

كوّن نتاج المدارس الفكرية المختلفة في الصين، الإبداعات الخلاقة للإنسان والمجتمع الصيني. وتبيّن، من خلال دراسة تلك الإبداعات الفكرية المختلفة، أن مؤثرات الواقع الجغرافي والسياسي الخاص بالصين، كان لها الدور الفاعل في الحضارة الصينية، دون مؤثرات فكرية خارجية من مناطق حضارية أخرى. وإذا كانت الديانة البوذية قد وفدت من الهند وتغلغلت في بعض مناطق الصين، في مراحل متأخرة من الحضارة الصينية، إلا أنه تبيّن بأن الفكر البوذي، قد تأثر بالواقع الصيني وبخصائص بنيته الذهنية؛ مما جعل البوذية في الصين تختلف كثيراً عنها في الهند. وهذا ما يؤكد ظاهرة قدرة المجتمعات الحضارية على هضم الأفكار والمعتقدات الوافدة من الخارج، وإعطائها قالباً خاصاً بها. ويتبيّن من ذلك، مدى قدرة الصين على صيننة، ليس فقط الأقوام الغريبة التي غزتها، بل أيضاً الأفكار والمعتقدات وإلباسها الثوب الصيني. وهذا ما حصل في الواقع مع الفكر الماركسي الذي تقولب صينياً مع ماو تسي تونغ.

ولقد تبيّن، من خلال دراسة مختلف جوانب التيارات الفكرية الصينية، أن الأسلوب المسيطر على الفكر الصيني ،هو أسلوب النظرة الكلّية والحدسية، وهو الأسلوب الذي يعتمد طريقة التفكير القياسي وليس الإستقرائي القائم على الملاحظة الدقيقة والتجربة والتحليل والإستنتاج والمنطق. فالصينيّون يفضلون الأحكام الكلّية دون اللجوء إلى دراسة الجزئيات المتغيّرة. ولذلك وجد الفيلسوف الصيني "لين يو تانغ" بأن الفلسفة الصينية تتوافق كل التوافق مع ذهنية الصيني الناضج الذي وصفه بأنه "دائماً شخص يرفض أن يفكر كثيراً جداً أو أن يؤمن بأيما فكرة وحيدة، أو معتقد وحيد، أو مذهب فلسفي وحيد، إيماناً قلبياً خالصاً... (وهو) يعيش، إذا قيس بأهل الغرب، حياة أقرب إلى الطبيعة وأقرب إلى الطفولة، حياة يُطلق فيها العنان للغرائز والإنفعالات ويؤكّد عليها من دون حياة العقل، مع مزيج غريب من التعبّد للجسد والتباهي

بالروح، ومن الحكمة العميقة والبهجة المخبولة، ومن المخادعة البالغة والسذاجة الصبيانية. ومن هنا أستطيع القول إن هذه الفلسفة تتميز أولاً بالنظر إلى الحياة كلها نظرة فنية. وتتميز ثانياً برجعة واعية إلى البساطة في الفلسفة، وتتميز ثالثاً بمثل أعلى من الاعتدال في العيش"(١).

كان للظروف والحروب القاسية التي عصفت في الصين ما بين عامي ٤٥٣ و٢٢١ ق.م. والمآسي التي جرّتها على البلاد، التأثير الكبير في تغيير طبيعة الحياة في جميع جوانبها الإقتصادية والإجتماعية والسياسية. واستجدّت في ظل تلك التغيّرات، ضرورة البحث في غايات اجتماعية مشتركة وفي الأساليب المحددة للوصول إليها. وهذا ما أدّى إلى ظهور تيارات فكرية عديدة، تمثّلت في المئة مدرسة فكرية أو فلسفية. وقد عمل مفكرو هذه المدارس على دراسة الإنسان والمجتمع للوصول إلى إيجاد الوسائل والطرق الكفيلة بتحقيق الأمن الإجتماعي والإستقرار في الحياة السياسية والإقتصادية وتأمين سعادة الإنسان والمجتمع.

وكان لكل مفكر رؤية تختلف عن الآخر قليلاً أو كثيراً، بحسب النظرة التي كان ينطلق منها والغاية التي كان يأمل بالوصول إليها؛ وبدا بعضهم قابلاً بالواقع، والبعض الآخر رافضاً له. فالأولون انطلقوا من الواقع الفكري السائد، إما قابلين به كما هو، أو مضفين عليه بعض الطابع العقلاني، ليصار إلى إمكانية تقنينه وتقعيده؛ تماماً كما فعل كونفوشيوس ومريدوه الذين سعوا إلى إيجاد بعض القواعد الفكرية الجديدة المختلفة عن السابق. وتماثل مفكرو الكونفوشيوسية فيما بينهم، في الإنطلاق من قاعدة الإيمان بالتقاليد والأخلاق الفاضلة، وذلك بالرغم أحياناً من اختلاف بعض مفاهيمهم، كتلك المتعلقة مثلاً بطبيعة الإنسان الفطرية، لجهة كونها خيّرة أم شرّيرة. لكنهم ساهموا جميعهم

---

(١) لين يو تانغ: فلسفة من الصين- ترجمة منير بعلبكي-دار العلم للملايين- بيروت ١٩٥٣- ص:١٧.

في تطوير الفكر الكونفوشيوسي وأغنوه بالأبحاث المتوافقة مع الظروف والتطوّرات. ورؤوا بأن الإصلاح يقوم عبر فهم الإنسان الإجتماعي الأخلاقي في علاقاته بالأسرة والمجتمع، أي من خلال تمجيد إنسان المجتمع.

أما المفكرون الذين رفضوا الواقع، فإنهم رفضوا القناعات الفكرية السائدة حول الإنسان الإجتماعي والقدرة الإجتماعية والسياسية على تحقيق سعادة الإنسان. إذ انطلق لاو تزو ومريدوه ومن ثمّ أتباع الديانة التاوية، من رفض الإنسان الإجتماعي. وبالمقابل، أخذوا بتمجيد إنسان الطبيعة، من خلال النظرة الفردية إلى تحقيق السعادة الشخصية الذاتية المنبعثة من داخل نفس الإنسان. وهذا ما يتأمّن عبر الإنعزال عن المجتمع والإستسلام للـ"تاو" (أي لمجرى الطبيعة) وللأمر الواقع الذي يخلّص الإنسان من نزعاته ومشاعره وطموحاته الأنانية، وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى السعادة النفسية والغبطة الداخلية.

أما المدرسة الموهية، فقد انطلقت من النظرة الأنانية عند الإنسان، لأنها اعتبرتها تسيطر وتتحكم في توجهاته وتحدد كيفية سلوكه. وعلى هذا الأساس، كانت الفكرة الأساسية عند الموهيين، بأن على الحكام أن يدركوا جيداً هذه النزعة عند البشر؛ وعليهم بالتالي، أن يحكموا بموجب فهم هذا المؤثر النفسي المسيطر على توجهات الإنسان، دون النظر إلى القيم الخلقية والعادات والتقاليد.

وأتت المدرسة القانونية لتعبّر عن الواقع السياسي المستجد في مرحلة الحروب المدمّرة والقضاء على النظام الإقطاعي السابق القائم على المفاهيم والقواعد المحددة والمبنية على التقاليد العشائرية. فالحروب المدمّرة في مرحلة "عصر الدول المتحاربة" أدّت إلى إقامة أنظمة ملكية مطلقة على أنقاض سلطة الإقطاع، مما أوجب إيجاد قواعد وأصول للنظام السياسي وإيجاد قواعد تنظم العلاقات مع السلطة. وهكذا دخل الملوك ميدان التشريع، وأوجدوا القوانين المساعدة لهم في تدعيم سلطاتهم المطلقة. وأتى المفكرون الداعمون والمؤيدون لهذا الدور الجديد للملوك، ليشحذوا الفكر وصولاً إلى القول بضرورة

الخضوع للقوانين بدل التقاليد. فأكدوا علـــى أن لا أمـــن ولا اســـتقرار فـــي المجتمع، دون سلطة تأمر وتنفذ عن طريـــق الإداريـــين بـــدل الإقطـــاعيين السابقين. فشكل هؤلاء المفكـــرون المؤيـــدون للســـلطة المطلقـــة ولدورهـــم التشريعي، المدرسة الفكرية التي عرفت باســـم "مدرســـة المشـــرعين". وقـــد استطاعت هذه المدرسة أن تهيمن لفترة من الزمـــن. بيـــد أن الصينييـــن لـــم يستطيعوا تقبّل أفكارها، مما أدّى إلى اندثارها، ولكن بعد أن تسرّبت أفكارهـــا عن القانون والنظام إلى المدرسة الكونفوشيوسية التي تطوّرت بذلك، في أبعـــاد واقعية مقبولة من الإنسان الصيني كما من السلطة السياسية.

وكان لاغتناء المدرسة الكونفوشيوسية بالكثير من آراء المدرسة القانونيـــة والمدارس الأخرى، الدور الفعال في تطوير الكونفوشيوسية بشكل أصبح فيـــه واضحاً تأثير هذه الفلسفة على الفكر الصيني أكثر من أيـــة مدرســـة فكريـــة أخرى. إذ كوّن فكر كونفوشـــيوس وإضافـــات المفكريـــن الكونفوشيوســـيين وغيرهم، إيماناً قوياً بالمعتقدات الدينية الدنيوية، وبدور الأخـــلاق والعـــادات والتقاليد والأسرة في بناء المجتمع؛ بحيث سيطر هذا الفكر، وبنتيجة مؤثـــرات عديدة، على كل اتجاهات الثقافة الصينيـــة. وبـــرز الفكـــر الكونفوشيوســـي المستحدث بمؤثرات المدرسة التاوية والموهية وفكـــر مدرســـة المشـــرعين والديانة البوذية، ليصبح الفكر المهيمن على الإتجاهات الثقافية والحياة اليوميـــة للصينيين. وظهر في النتيجة، أن كل إنتاج فكري صينـــي، مـــهما تنوّعـــت اتجاهاته، كان يصبّ في النهاية ليكون أحد روافد الفكر الكونفوشيوسي الـــذي سيطر بقوة على العقلية الصينية وعلى الفكر المنتشر في المناطق المجـــاورة، مثال: كوريا ومنغوليا وفيتنام واليابان.

إذن، يظهر من تتبع دراسة الفكر الصيني القديـــم، أن الكونفوشيوســـية، بالرغم من تأثرها بما قالته المدارس الفلسفية الأخرى، كان لها التأثير الواضح على كل اتجاهات التفكير الصيني. كما تبيّن أنه وبالرغم مـــن كـــل التغيـــير والتطوّر في المجتمعات الصينية بعد الثورة الشيوعية ســـنة ١٩٤٩ وانتشـــار

الفكر الماركسي وإضافات ماو تسي تونغ عليه، ظلّ تأثير المعتقدات الكونفوشيوسية، وبنسبة أقل البوذية والتاوية، سائداً في الصين بأشكال ونسب مختلفة وخاصة في المناطق الزراعية، رغم الثورة الثقافية التي قادها ماو تسي تونغ والحزب الشيوعي الصيني، في الستينات من هذا القرن، ضد الفكر الكونفوشيوسي والتقاليد القديمة السائدة.

لم يكن الفكر الكونفوشيوسي ليتمتّع بهذا الدور الكبير على مدار التاريخ الصيني الطويل، لو لم يكن يعبّر بشكل أو بآخر عن القناعات العامة للصينيين وعن توجّهاتهم الثقافية النابعة من مجمل ظروف حياتهم اليومية. ولقد أصبح تحليل الترابط بين واقع الصينيين والفكر المنتج، في المرحلة التي عاشها كونفوشيوس والمفكرون الآخرون، يؤكد أن هذا الفكر المنتج كان صدىً للواقع أو سبيلاً للخلاص المرتجى من انهيار الأوضاع في الصين في تلك المراحل، خاصة وأنه كان ينطلق، سواء بالقبول أو بالرفض، من الفكر الأسطوري الصيني في جميع جوانبه وقصصه حول الخلق والكون والطبيعة والمجتمع والأسرة والإنسان. ولكن يلاحظ بأن هذا الفكر، بخلاف ما جرى عند الكثير من الشعوب، لم يحاول القفز فوق الواقع والوصول إلى تصوّر مجتمع مثالي مختلف في بنائه وعلاقاته عن الكثير مما كان موجوداً ومعروفاً؛ بل لقد عمل على تقنين وتقعيد القناعات والمفاهيم الأسطورية السابقة وسكبها في قوالب متجددة. ولما كانت المجتمعات الصينية حتى منتصف القرن التاسع عشر، تعيش وفق نفس النمط الزراعي التقليدي القائم على الإنتاج الأسري وعلى العادات والتقاليد المتوارثة؛ فإن هذا الفكر لاسيما الفكر الكونفوشيوسي منه، أتى في جانبه الإجتماعي والسياسي، ليجيب عن اهتمامات الصينيين، من خلال تقعيد العادات والتقاليد وفق نفس المبنى الأسطوري القديم. وهذا ما ساعد، مع وجود السلطة المطلقة للحكام، على أن تبقى الصين متقوقعة على ذاتها، ضمن حدود نموّ وتطوّر ذاتي بسيط، دون أي تحوّلات مهمة، لا في القناعات الفكرية ولا في التقاليد ولا في العلاقات اليومية للناس. فلقد بقيت هذه

العلاقات تحت سيطرة المفاهيم والقناعات الفكرية الأسطورية القائمة على تأكيد أهمية احترام القواعد الأخلاقية وآداب السلوك التقليدية المنظّمة لكل جوانب الحياة؛ وهي علاقات معروفة ومحدَّدة، وهي تربط بين كل عناصر الوجود الإجتماعي والسياسي وعلاقاته، من علاقة الإبن بأبيه وأمه وإخوته وأخواته، وعلاقة الأب بالأسرة، وعلاقة الزوجة بزوجها، والعلاقة مع العشيرة ومع الجيران ومع السلطة السياسية؛ بحيث كانت هذه العلاقات تحدد أصول السلوك والآداب في كل جانب منها، ضمن الإقتناع بأنها هي الشروط المحددة للأخلاق الفاضلة القويمة التي يجب احترامها حتى القداسة من قبل الصينيين، في سبيل الوصول إلى الأمن والإستقرار وتحقيق السعادة.

فبين تقديس الماضي وتقعيد مفاهيم الوجود الإجتماعي والسياسي وعلاقاته، ضمن ظروف الإنتاج الزراعي التقليدي البسيط وشروط الحياة اليومية للإنسان الصيني المزارع، أتى تأييد الحكام لهذا الفكر، معطياً إياه السيطرة على كل الإتجاهات الثقافية وليثبّت كل التقاليد وأساليب الحياة المحافظة.

إذن مارست الكونفوشيوسية أساساً، إلى جانب الدور المحدود للمدارس الفلسفية الأخرى، تأثيرها الهامّ على كل الإتجاهات الفكرية الصينية وعلى الحياة اليومية السياسية، مما مكّن الصينيين من إبداع حضارة مهمة بين حضارات العالم. وإذا انحصر دور الفكر الحضاري الصيني في المناطق القريبة من الصين، ولم يؤثر على الإتجاهات الفكرية المبدعة في باقي أصقاع العالم في العصور القديمة والوسطى والحديثة، بسبب غياب العلاقات مع الخارج البعيد عنها، إلا أن هذا الفكر بدأ بالتسرّب إلى العالم الغربي منذ القرن السابع عشر والثامن عشر. وأصبح الفكر الصيني اليوم، فكراً يتطلع إليه العالم المعاصر على أنه فكر غني يعبّر عن حضارة عريقة في التاريخ، ويجب الإطلاع عليه لتفهم عالم الشرق الأقصى بجميع جوانبه الثقافية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية.

قائمة المراجع

إيمار اندريه و أوبويه جانين: تاريخ الحضارات العام- الشرق واليونان القديمة- ترجمة فريد م.داغر و فؤاد ج. أبو ريحان- منشورات عويدات- الطبعة الثانية- بيروت ١٩٨٦.

بن وو: الصينيون المعاصرون- الجزء الأول- ترجمة د.عبد العزيز حمدي- سلسلة عالم المعرفة- العددان ٢١٠و ٢١١- الكويت ١٩٩٦.

توينبي أرنولد: تاريخ البشرية- ترجمة نقولا زيادة- الجزء الأول- الدار الأهلية للنشر والتوزيع- بيروت ١٩٨١.

ديورانت ول: قصة الحضارة- ترجمة محمد بدران- الجزء الرابع من المجلد الأول- الطبعة الثالثة- القاهرة ١٩٦٦.

سباين جورج: تطور الفكر السياسي- الجزء الرابع- ترجمة علي ابراهيم السيد- دار المعارف بمصر- القاهرة ١٩٧١.

ستيبتشفيتش د.الكسندر: تاريخ الكتاب- القسم الأول- ترجمة د.محمد م.الأرناؤوط- سلسلة عالم المعرفة- رقم ١٦٩- الكويت ١٩٩٣.

شيل فؤاد محمد: حكمة الصين- الجزء الأول- دار المعارف بمصر- مكتبة الدراسات الفلسفية- (بدون تاريخ).

شنواني(ال) أحمد محمد: كتب غيّرت الفكر الإنساني- سلسلة الألف كتاب (الثاني)-٨٨- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٩٠.

عكاشة د.ثروة: الفن الإغريقي- سلسلة تاريخ الفن- المجلد السابع- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٢.

كولر جون: الفكر الشرقي القديم- ترجمة كامل يوسف حسين- سلسلة عالم المعرفة- عدد ١٩٩- الكويت ١٩٩٥.

ماركس كارل ورايش هلموت: نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وأنجلز- ترجمة بو علي ياسين- دار الحوار للنشر-الطبعة الأولى- اللاذقية- سوريا ١٩٨٨.

مجموعة من المفكرين: حول نمط الإنتاج الآسيوي- دار الحقيقة- الطبعة الأولى- بيروت ١٩٧٢.

ميرسيا إيلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية- ترجمة عبد الهادي عباس- الجزء الثاني- دار دمشق- ١٩٨٦-١٩٨٧.

نشار(ال) د.علي سامي و أبو ريان د.محمد علي و الراجحي د.عبده: هيراقليطس- الطبعة الأولى- دار المعارف- القاهرة ١٩٦٩.

نيدهام جوزيف: موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين- ترجمة محمد غريب جودة- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٩٥.

هاف توبي أ.: فجر العلم الحديث- الإسلام- الصين- الغرب- ترجمة أحمد محمود صبحي- سلسلة عالم المعرفة- الجزأين ٢١٩ و٢٢٠- الكويت ١٩٩٧.

ويدجيري البان ج.: المذاهب الكبرى في التاريخ- من كونفوشيوس إلى توينبي-ترجمة ذوقان قوقوط- دار القلم- الطبعة الأولى- بيروت١٩٧٢.

لاو تزو: تاو-تي-كنج كتاب الطريق والفضيلة- تعريب الكاتب عبد الغفار مكاوي- سلسلة الألف كتاب رقم (٦٤٣)- مؤسسة سجل العرب- القاهرة ١٩٦٧.

يو تانغ لين: فلسفة من الصين- ترجمة منير بعلبكي-دار العلم للملايين- بيروت ١٩٥٣.

الفهرس

1999/2/132

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع